CARTA A LOS HEBR
CARTAS CATOLICAS

ANTONIO GARCIA DEL MORAL

Cursos Bíblicos / A DISTANCIA

CURSOS BIBLICOS
A DISTANCIA

CARTA A LOS HEBREOS Y CARTAS CATOLICAS

Antonio García del Moral

© PPC Edicabi.
Editorial PPC, 1971.
Enrique Jardiel Poncela, 4.—Madrid-16.—Teléfono 259 23 00.
Nihil obstat: Dr. Lamberto de Echeverría. Censor.
Imprimatur: Constancio Palomo. Vicario General.
Salamanca, 25 de marzo de 1973.
Printed in Spain - Impreso en España.
I. S. B. N.: 84-288-0209-2.
Depósito legal: M. 21.714 - 1973.
Impreso en Marsiega, S. A.—Enrique Jardiel Poncela, 4.—Madrid-16.

C O N T E N I D O

Información bibliográfica ... ...

INTRODUCCION:

I. El grupo de Cartas apostólicas, que no son de Pablo ni de
II. La designación de católicas y la posición actual de los est blicos ... ...
III. ¿Por qué católicas? ... ...
IV. La condición jerárquica del autor ¿afecta a la condición d
V. ¿Cartas o Epístolas? ... ...
VI. El formulario epistolar antiguo y la originalidad de los Ap
VII. ¿Cómo escribieron estas Cartas los Apóstoles? ... ...
VIII. Valorar el trabajo que supuso escribir estas Cartas ... ...
IX. Un método cíclico para la mejor inteligencia de estas Cart

CARTA A LOS HEBREOS:

I. Estructura de la Carta ... ...
II. El exordio de la Carta ... ...
III. La Carta a los Hebreos establece en Jesús la síntesis de funciones mesiánicas del Antiguo Testamento, con predor dente de la función sacerdotal ... ...
IV. Primer cuadro de la Carta a los Hebreos (1, 5 - 2, 18): Je del Hombre, pero también Hijo de Dios, es el Sumo Sacer sericordioso y fiel ... ...
V. Segundo cuadro (3, 1 - 5, 10): Jesús, que por ser Hijo d superior al siervo de Yahweh, Moisés, es el Sumo Sacerdo en favor de los hombres ... ...
VI. Tercer cuadro (4, 14 - 5, 10): Jesús, Hijo de Dios, tambie sobradamente las esperanzas puestas en el Sumo Sacerdo últimos tiempos, hijo de Aarón. Cumplimiento de las espe la superación de las mismas ... ...
VII. Interrupción de carácter epistolar (5, 10 - 6, 12) ... ...
VIII. Exposición del propiamente dicho mesianismo sacerdotal el Hijo de Dios (6, 13 - 10, 18): Jesús es un mesías sup y religioso ... ...

Págs.

an conclusión práctica de toda la Carta: 10, 19 - 13, 17 99
ones curiosas en torno a la Carta a los Hebreos 100

NTIAGO:

ırta de Santiago y el Antiguo Testamento 105
ırta de Santiago y el Nuevo Testamento 111
le la Carta de Santiago a una cuestión de teología paulina? ... 114
tor 118

TA DE SAN PEDRO:

ıidad 123
lel Antiguo Testamento 125
le la tradición sinóptica 126
entos de un primitivo Credo bautismal 126
:esis acerca de la prehistoria literaria de la Carta 127
tor 127

SAN JUDAS Y LA SEGUNDA CARTA DE SAN PEDRO:

lación de la Segunda Carta de San Pedro con la de San Judas. 133
ırta de San Judas es y la Segunda Carta de San Pedro contiene
liatriba contra los falsos doctores cristianos 135
ırta de San Judas 137
gunda Carta de San Pedro 141

INFORMACION BIBLIOGRAFICA

I. Introducciones especiales a cada una de las Ca

A. Robert - A. Feuillet: *Introducción a la Biblia,* t
na, 1967.
A. Wikenhauser: *Introducción al Nuevo Testamento.*
Casa de la Biblia: *Manual Bíblico,* tomo IV.
T. Ballarini - E. Lyonnet: *Introducción a la Biblia*
bao, 1967.
W. J. Harrington: *Iniciación a la Biblia,* tomo II. Sar

II. Para la Carta a los Hebreos:

a) *La cuestión del mesianismo en el Antiguo y el Nu*

M. Salvador: *Las promesas divinas en la historia de l*
nual Bíblico» de la Casa de la Biblia, tomo II. Ma
nas 391-467.
N. Fuglister: *Fundamentos Veterotestamentarios de l*
testamentaria, en «Mysterium Saluttis», vol. III,
1971, pp. 123-243.
R. Schnackenburg: *Cristología de la Carta a los Hel*
rium Salutis», el mismo volumen y tomo, pp. 385-
J. Alfaro: *Las funciones salvíficas de Cristo, como r*
sacerdote, en «Mysterium Salutis», el mismo volu
ginas 671-755.

b) *Comentarios a la Carta a los Hebreos*:

M. Nicolau: *Carta a los Hebreos;* BAC, Madrid, núm
F. J. Schierse: *Carta a los Hebreos;* Herder. Barcel
H. Strathmann: *La Epístola a los Hebreos;* Ed. Fa
L. Turrado: *Carta a los Hebreos;* BAC. Madrid, núm

ARIOS A LAS CARTAS CATÓLICAS:

ɪO: *Carta de Santiago;* BAC, núm. 214. Madrid, 1967.
:H: *Carta de Santiago;* Herder. Barcelona, 1969.
ɔO: *Cartas de San Pedro;* BAC, núm. 214. Madrid, 1967.
VANK: *Primera Carta de San Pedro;* Herder. Barcelona, 1970.
GER: *Carta de San Judas - Segunda Carta de San Pedro;* Her-Barcelona, 1967.
ERO: *Epístolas Católicas;* BAC, núm. 249. Madrid, 1965.
ɪO: *Carta de San Judas;* BAC, núm. 214. Madrid, 1967.

I

INTRODUCCION

I. El grupo de cartas apostólicas que no son de San Pablo ni de San Juan.

El objeto del presente estudio son cinco cartas apostólicas tan dispares que apenas tienen otra cosa en común que no pertenecer al bloque (en latín *corpus*) de los escritos de aquellos dos grandes apóstoles escritores que fueros San Pablo y San Juan.

Son cinco cartas que, agrupadas por el orden cronológico más probable, se ordenan así: Carta de Santiago, Carta de San Judas, Carta a los Hebreos y dos Cartas de San Pedro.

Entre ellas se encuentra la mayoría de los escritos deuterocanónicos del Nuevo Testamento: la de Santiago, a los Hebreos, la Segunda de Pedro y la de Judas.

II. La designación de católicas y la posición actual de los estudios bíblicos.

Tradicionalmente se han llamado Cartas Católicas a siete escritos apostólicos, como todavía puede verse en las ediciones del Nuevo Testamento, por este orden: Carta de Santiago, Primera y Segunda de San Pedro, tres Cartas de San Juan y la de San Judas.

Pero actualmente se está generalizando un nuevo criterio en el tratamiento de estos escritos. Se desgajan del grupo claramente las tres Cartas de San Juan, que, con el IV evangelio y el Apocalipsis, forman el bloque (*corpus*) joanneo; esos cinco escritos de San Juan, por su relativa homogeneidad, requieren un tratamiento aparte.

Como, por otra parte, la Carta a los Hebreos no se es-

tudia ya integrada en el bloque (*corpus*) paulino, lógicamente se asocia al grupo de las cartas apostólicas, que no tienen conexiones entre sí, las llamadas cartas católicas.

Así se forma el grupo de cartas que ofrece este estudio.

III. ¿Por qué católicas?

a) *El origen del nombre.*

Parece que la designación de Carta Católica se aplicó al principio sólo a la Primera Carta de San Juan, por su total ausencia de destinatarios. Posteriormente se aplicó a todo el conjunto. En tiempo de San Jerónimo aparece ya generalizada la expresión: «Siete epístolas católicas».

Sin embargo, en Occidente prefirieron los autores llamarlas Cartas Canónicas, porque pertenecían a la lista o canon de las Escrituras inspiradas, para distinguirlas de otras Cartas, como la Epístola de Bernabé, que no gozaban de la misma autoridad.

b) *El alcance del nombre.*

Sobre ello no están de acuerdo los autores. Para algunos indicaría que eran leídas en todas las iglesias, porque universalmente se reconocía su canonicidad. Lo más probable es que tal designación les haya sido impuesta por su contenido y por sus destinatarios. Su contenido aborda temas de carácter general; en ellas suele estar ausente lo personal y lo concreto. Tratan temas que afectaban a toda o a la mayor parte de la cristiandad: ciertas herejías (gnosis libertina en 2 Pe y Jds), el retraso de la parusía (2 Pe) o las persecuciones que se iniciaban (1 Pe).

A diferencia de las Cartas de San Pablo, no se dirigen a iglesias particulares, sino que van destinadas a la generalidad de los fieles o a un amplio sector: La Carta de Santiago ,a las doce tribus de la dispersión (1, 1); es decir, a la totalidad del nuevo pueblo de Israel, que es la Iglesia. La Carta a los Hebreos, si es que no estudio destinado a la Iglesia de Jerusalén, puede por este motivo incluirse entre las católicas. La primera Carta de San Pedro va dirigida a los fieles del Ponto, Capadocia, Asia y Bitinia (1, 1). La 2 Pe y Jds, a los fieles de Asia Menor.

Ya en la antigüedad, por esta razón de su universalidad, las llamaron también cartas universales o encíclicas.

IV. La condición jerárquica de su autor, ¿afecta a la condición del escrito?

Es una cuestión que parece se plantearon los antiguos al intentar ordenar y jerarquizar estos escritos.

Las cartas católicas aparecen agrupadas desde el siglo IV. San Jerónimo, en su versión lattina, la Vulgata, que es la oficial de la Iglesia católica, impuso que se colocaran hacia el final del Nuevo Testamento, inmediatamente antes del Apocalipsis, como todavía se observa en nuestras ediciones.

Sin embargo, la Biblia griega colocaba las cartas católicas inmediatamente después de los Hechos de los Apóstoles. Así lo atestiguan los más importantes manuscritos, como el Vaticano y el Sinaítico y algunos Padres. Sin duda, por ser escritos de los primeros apóstoles, anteriores a Pablo.

Pero no ya el bloque de las cartas católicas, sino cada una de las cartas se ordenaron de distinta manera al acttual. Los grandes manuscritos (Sinaíticos, Vaticano, Alejandrino) y algunos Padres consagraron el orden actual, que antepone la Carta de Santiago o por considerarlo el escrito más antiguo del grupo o porque tal es el orden con que aparecen mencionados sus respectivos autores en Gál 2, 9.

Las Iglesias occidentales, por el contrario, ordenaron las cartas católicas conforme a la dignidad de sus autores: Pedro, Juan, Santiago y Judas. Así los concilios de Roma (a. 382), de Hipona (a. 393), Cartago (a. 397), Florencia (a. 1442) y Trento (a. 1546), junto con algunos Padres.

Pero ¿es que el carisma primacial de Pedro afectó y condicionó sus escritos como si, por ser suyos, tuvieran algún rango especial entre los demás escritos inspirados? No. Los escritos de San Pedro, pese a sus prerrogativas singulares en otros órdenes, no tienen rango alguno de especial dignidad entre los escritos del Nuevo Testamento, pues el carisma de la inspiración bíblica es siempre singular y el máximo en su género. Por eso ha prevalecido en la Iglesia la no jerarquización de los escritos apostólicos. Pero las vacilaciones reseñadas, particularmente las de quienes inten-

taron anteponer las Cartas de San Pedro (Concilios y entre los escritores eclesiásticos :Orígenes, Rufino, San Agustín, Casiodoro, etc.), sugieren de modo indirecto y velado la fe de la Iglesia en las prerrogativas singulares de Pedro entre los demás apóstoles.

VI. ¿Cartas o Epístolas?

A la historia de la literatura española, por ejemplo, han pasado dos clases de escritos, que se designan cartas o epístolas, pero que son profundamente distintos entre sí. Las cartas de Santa Teresa o de San Juan de Avila son cartas reales: el dirigente, los destinatarios, la situación y la ocasión existieron. Pero la Epístola Moral a Fabio o las Cartas a Mujeres de Jacinto Benavente son una ficción literaria, en las que sus autores pretendieron hacer un tratado o un libro, destinado desde el principio a su divulgación, sólo que adoptando un ficticio ropaje epistolar.

Los antiguos conocieron ya esta diferencia. De Dionisio, obispo de Alejandría, nos dice Eusebio de Cesarea (HE 7, 26, 2): «Se conservan de él numerosas *cartas* y también largos tratados escritos en forma de *epístolas*».

Las cartas católicas, ¿son cartas con unos destinatarios y finalidad concretas, o son epístolas, es decir, tratados doctrinales en forma epistolar? La respuesta parece ser que participa de la condición de una y otra. Parecen cartas por ir dirigidas a un grupo de iglesias particulares (1 Pe), y aludir también al estado concreto que se origina de la persecución (1 Pe 4, 12 ss.); o aluden a concrettas herejías incipientes (2 Pe y Jds), o a la tibieza espiritual y moral (Stg). Todas se encabezan con el formulario epistolar, que se usaba en la correspondencia según el estilo grecorromano; la Carta a los Hebreos, que carece de comienzo epistolar, tiene al final (Hbr 13, 22-24) saludos, recomendaciones y noticias, que sólo se dan en una verdadera carta dirigida a unos destinatarios que se interesan por esos pormenores.

Pero parecen epístolas, porque sus autores traslucen la intención de que sus enseñanzas se difundan; sugieren que el escrito se pase de unas iglesias a otras (1 Pe 1, 1; Stg 1, 1). El contenido de estos escritos reviste el carácter de enseñanza universal en la totalidad de las cartas, como de hecho las ha utilizado siempre la Iglesia. Pudieron inspirarse,

para ello, no sólo en un género literario que conocía ya la literatura antigua (por ejemplo, las Cartas de Séneca son tratados morales), sino también en el modelo de la *didascalia* judía, que adoptó este recurso para la enseñanza y para iluminar necesidades y problemas; así, la Carta de Jeremías, que aparece en nuestra Biblia como capítulo 6 del libro de Baruc, y las cartas que recoge el Segundo Libro de los Macabeos (1, 1 - 2, 19), intercambiadas entre las comunidades judías y sus jefes. Práctica que adoptaron también los Apóstoles, reunidos en el Concilio de Jerusalén (Hch 15, 23-29), y el propio San Juan, en las siete epístolas a las Iglesias de Asia, que se contienen en los tres primeros capítulos del Apocalipsis.

VI. Formulario epistolar antiguo y originalidad de los Apóstoles.

Todos sabemos hoy cómo se escriben las diversas cartas. Tenemos unas líneas generales, que constituyen el formulario epistolar básico (nombre de la persona a quien se dirige la carta, localidad, fecha, etc., al comienzo; despedida y firma, al final). Este formulario básico se adapta de una forma u otra al distinto género de carttas: carta de amistad o de negocios, carta a un superior o a un igual, etcétera. Entre nosotros también hay quienes se atienen escrupulosamente al estilo epistolar consagrado por el uso, quienes traslucen una total carencia de originalidad (la típica carta del soldado o del pueblerino) y quienes rompen lanzas por crear nuevas fórmulas epistolares, aunque ateniéndose al uso consagrado en la escritura del sobre y en las líneas generales de un comienzo y de un final epistolares.

Lo mismo ocurría en la antigüedad, aunque los usos fueran distintos. Las cartas constaban de un formulario determinado.

La *inscriptio* comprendía el nombre y localidad del destinatario, iba escrita en el reverso de la misma carta o en el sobre en que se incluía.

La carta propiamente tal comenzaba con el *praescriptum* o *supercriptio,* con tres elementos en poquísimas palabras:

1) La *intitulatio* o nombre del remitente en nominativo.

2) La *adscriptio* o nombre del destinatario en dativo, al que se podía yuxtaponer un adjetivo honorífico. 3) La *salutiatio* o saludo, que entre los griegos consistía en desear alegría y entre los romanos en desear al correspondiente salud.

Las cartas, por ejemplo, de Cicerón son un modelo de escrupulosidad en atenerse a este formulario, de forma que incurren casi en el tópico. Algo así como ahora nos reímos de quien escribe al comienzo de sus cartas: «Me alegraré que al recibo de ésta te encuentres bien; yo bien, gracias a Dios».

La carta acababa con un saludo final (*Subscriptio, hypographé, aspasmós*), con fórmulas convencionales. A veces se redactaba un párrafo de despedida y encargos para los amigos. En nuestros días el requisito de autenticidad lo constituye la firma autógrafa; en la antigüedad solía ser el saludo, que el remitente escribía de su puño y letra (generalmente conocida por el destinatario) después de haber fechado la carta.

Cabe decir, en honor de los apóstoles, que se mostraron en sus cartas bastante liberales en la transformación de este insulso formulario epistolar en uso. Conservando el esquema fundamental, lo manipularon, generalmente ampliándolo, para darle no un alcance trivial, sino un sello profundamente cristiano. No siempre, porque la carta del Concilio de Jerusalén (Hch 15, 23 y 29) y las dos cartas últimas de San Juan se atienen al tópico epistolar. De las cinco cartas apostólicas, que ahora comentamos, la de Santiago carece de final epistolar y en su encabezamiento, salvo los títulos «siervo de Dios y del Señor Jesucristo», con que amplía la mención del remitente, el resto del *praescriptum* es también el tópico en uso.

La Primera Carta de San Pedro, como otras del Nuevo Testamento, complica particularmente los elementos introductorios, que eran simplicísimos en el género epistolar grecorromano. La mención del remitente, Pedro, va acompañada de un calificativo: «apóstol de Jesucristo». La mención de los destinatarios aparece con menos sobriedad y mayor barroquismo que los clásicos: «A los que viven como extranjeros en la Dispersión: en el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia, elegidos según el previo conocimiento de Dios, Padre, con la acción santificadora del Espíritu, para obedecer y para la aspersión de la sangre de Jesucris-

to». Si alguien tiene la curiosidad de ver en un mapa de Asia Menor las antiguas regiones que aquí enumera el Apóstol, verá el sorprendente orden con que están enumeradas: Ponto está en el NE, Galacia y Capadocia por debajo, Asia en el SO y Bitinia en el NO, cerrando el círculo. Por ello, se le ha llamado carta circular o encíclica (= en círculo). Finalmente, el encabezamiento se cierra: «A vosotros gracia y paz abundantes»; la gracia (*jaris*) era el saludo griego, pero en todo el Nuevo Testamento esta palabra, gracia, aparece profundamente transformada y enriquecida; paz era y es el saludo de los judíos, también profundamente transformado por Jesucristo (cf. Jn 14, 27; 16, 33) y sus apóstoles (cf. Ef 2, 14-18). Al final de esta carta (1 Pe 5, 12-14), se consideran estos versículos como el autógrafo del Apóstol que autenticaba la carta; son explicaciones, recomendaciones y saludos finales, que también amplían los usos establecidos con un tinte netamente cristiano.

A los elementos epistolares obligados en el encabezamiento de la carta, los Apóstoles (sobre todo Pablo) añadieron un elemento nuevo: la *bendición*. De las cinco cartas que comentamos sólo aparece en esta primera Carta de Pedro (1 Pe 1, 3-9). Un canto a la bondad de Dios, manifestada en Cristo. Desde tan alta cima se desciende luego al terreno llano de la comunicación epistolar.

La segunda Carta de San Pedro complica la mención del destinatario con la yuxtaposición de los dos nombres del Apóstol: «Simeón Pedro», y de dos títulos: «siervo y apóstol de Jesucristo». Los destinatarios se designan genéricamente como «los que por la justicia de nuestro Dios y Salvador Jesucristo han obtenido en suerte una fe tan preciosa como nosotros». El saludo «gracia y paz» viene complicado con un anticipo del que será tema de la carta: «por el conocimiento (*epignosis* = superconocimiento) de nuestro Señor» (2 Pe 1, 1-12). Acaba la carta con unos deseos, que corresponden a los iniciales: «Creced, pues, en la gracia y el conocimiento (*gnosis*) de nuestro Señor y Salvador, Jesucristo».

La Carta de San Judas escoge los siguientes títulos para presentar al remitente: «siervo de Jesucristo y hermano de Santiago»; este Santiago es el que, a su vez, viene designado en el Nuevo Testamento como hermano del Señor (Gál 1, 19). Y sobrecarga el saludo, a la paz (judío) añade

los específicamente cristianos: misericordia y amor. La carta acaba con una doxología (vv. 24-25), directamente referida a los destinatarios como un deseo.

La Carta a los Hebreos, como la Primera Carta de San Juan, son los dos únicos escritos epistolares del Nuevo Testamento carentes de saludo inicial. Es improbable que se haya perdido, como creen algunos. Quizás corresponde más bien al modo oriental de concebir una carta. En compensación tiene unos versículos finales (Hbr 13, 22-25) estrictamente epistolares.

En conclusión, estas cinco cartas se inscriben en un formulario netamente epistolar, aunque la de Santiago carezca de los saludos finales y la Carta a los Hebreos de comienzo estrictamente epistolar.

VII. ¿CÓMO ESCRIBIERON ESTAS CARTAS LOS APÓSTOLES?

El papiro fue la materia normal en que se escribían las cartas, como nuestro papel era materia más frágil que las membranas o pergaminos, sobre todo en climas húmedos. Ello explica más fácilmente que no haya llegado a nosotros ni un solo fragmento de los originales de ninguna carta apostólica. La superficie áspera del papiro hacía muy difícil la escritura, sobre todo la cursiva, que escribía varias letras o una palabra sin levantar el cálamo o pluma; lo normal sobre el papiro era la escritura uncial, letra por letra. Normalmente había calígrafos de profesión, generalmente esclavos, hábiles en este oficio tan laborioso. Sólo escribían de su puño y letra o los pobres, que no tenían escriba ni podían pagárselo, o los acomodados cuando querían escribir cosas reservadas. Los apóstoles, con toda seguridad, utilizaron amanuenses (cf., p. e., Rom 16, 22). Cuando San Pedro dice: «Os he escrito brevemente por medio de Silvano» (1 Pe 5, 12), alude, sin duda, a una participación mayor en la redacción de la carta que la de un simple amanuense, que escribiera al dictado del Apóstol.

Cuatro modos utilizaron en la antigüedad (y en nuestros días) los autores para escribir las cartas de cierto relieve, que han llegado hasta nosotros, y que pueden aplicarse también a las cartas apostólicas:

a) *Escribir toda la carta de su puño y letra.*

Sólo las más cortas del Nuevo Testamento tienen esta probabilidad. La pequeña carta a Filemón pudiera ser un ejemplo; San Pablo, con enternecedora imaginación, acude a todos los recursos para defender al esclavo fugitivo Onésimo. Entre los que se le ocurren hay uno que es el de asumir personalmente las deudas contraídas por el esclavo y firme literalmente un pagaré, en el vers. 19: «Si en algo te perjudicó, o algo te debe, ponlo a mi cuenta. Yo mismo, Pablo, lo firmo con mi puño; yo te lo pagaré».

También en las dos pequeñas cartas de San Juan hay indicios: «Aunque tengo mucho que escribiros, prefiero no hacerlo con papel y tinta» (2 Jn 12). «Tengo mucho que escribirte, pero no quiero hacerlo con tinta y pluma» (2 Jn 13).

De los cinco escritos, que comentamos en este trabajo, sólo la Carta de San Judas, por su brevedad, pudiera haber sido escrita directamente, aunque no hay indicio ninguno que así lo sugiera.

Autógrafos de los Apóstoles, en las cartas más extensas, sí fueron los párrafos finales. San Pablo lo dice en cuatro cartas: 2 Tes 3, 17; 1 Cor 16, 21; Gál 6, 11; Col 4, 8. Y se supone en otras. Por lo que respecta a nuestro grupo, está el final de 1 Pe 5, 12-14 con toda probabilidad.

b)) *Dictar la carta palabra por palabra.*

No se puede excluir «a priori» este modo de dictado para las cartas apostólicas. De hecho el estilo coloquial, que traslucen tantos pasajes de las Cartas del Nuevo Testamento, sugiere, entre otras razones, que los Apóstoles tenían vívidamente presentes a sus destinatarios como interlocutores.

Sobre todo, la precisión doctrinal que cuidaban es también un motivo para pensar que grandes secciones de estos escritos fueron dictadas literalmente.

c) *Confiar la redacción a otro, al que se le suministraban las ideas.*

Aun en este caso, la carta debe considerarse como auténtica, porque el remitente la reconoce por suya. Va-

rias cartas de San Pablo tienen diversos remitentes, yuxtapuestos al Apóstol en el encabezamiento y de la talla de Silvano y Timoteo (cf. 1 y 2 Tes, 2 Cor, Col, Flp), que no pueden considerarse como meros amanuenses. Ni es suficiente explicación que, cuando se escribieron estas cartas, estuvieran asociados al ministerio de Pablo.

Este es el caso también de la intervención de Silvano en la 1 Pe, cuyo autor reconoce: «Os he escrito por medio de Silvano, a quien tengo por hermano fiel» (5, 12). San Jerónimo explica la diversidad de estilo entre las dos cartas de San Pedro, que es una fuerte dificultad contra la autenticidad petrina de la segunda, por la intervención de secretarios diversos: «Las dos cartas, que se atribuyen a Pedro, difieren entre sí por el estilo, el carácter y la estructura de las palabras; de donde deducimos que, en cada ocasión, se sirvió de diversos intérpretes» (*Epist. 120,* 11, 5). Si juntamos este dato con el que nos proporciona una tradición aún más antigua, según la cual el evangelista Marcos fue el intérprete que puso por escrito la predicación evangélica de Pedro (Papías de Hierápolis, hacia el año 130), pudiéramos deducir que San Pedro era poco inclinado a estructurar lógicamente su pensamiento; y que confió esta penosa misión, tanto al referir sus recuerdos personales del Señor como al instruir por escrito a las comunidades, a otros auxiliares, de la talla de Marcos o Silvano.

La influencia del secretario se invoca también para explicar la perfección del griego en la Carta de Santiago.

Supuesta, pues, la colaboración de secretarios en los escritos del Nuevo Testamento, la cuestión de lengua y estilo no es criterio decisivo para rechazar la autenticidad de un escrito, que la tradición atribuye a un determinado autor.

d) *Confiar enteramente la redacción de la carta a otro.*

La autenticidad en este caso sería indirecta. Entre los escritos del Nuevo Testamento, el que con mayor verosimilitud pudiera considerarse como de autenticidad (paulina) indirecta sería la Carta a los Hebreos.

VIII. Valorar el trabajo apostólico, que supuso escribir aquellas cartas.

Las Cartas apostólicas del Nuevo Testamento son las más extensas que de la antigüedad se conservan. En su promedio son bastante más que las Cartas de Séneca o Cicerón. La Carta a los Hebreos es la más extensa del Nuevo Testamento.

Supuso un considerable esfuerzo dar forma literaria a la fe que predicaban y a sus múltiples implicaciones en el terreno del pensamiento. No fueron creaciones literarias sobre temas humanísticos, ni divagaciones por el camino ya trillado de la Filosofía. Se trató de formular pensamientos originales y normas de conducta, llamados ambos a cimentar toda la visión cristiana de Dios, del hombre y del mundo. «Lo que enseñaron los Apóstoles encierra todo lo necesario para que el Pueblo de Dios viva santamente y aumente su fe (Conc. Vat. II: DV 8).

La Iglesia apostólica no fue una Iglesia perezosa ni descuidada, en ningún aspecto. Tampoco en el doctrinal. Conscientes los Apóstoles del mensaje recibido, no ahorraron esfuerzo por perpetuar su magisterio. Por lo anteriormente expuesto, se ha podido calibrar lo costoso y laborioso que, con tales instrumentos, era la empresa de escribir estas Cartas. Rápidamente se multiplicaron las copias y unos Apóstoles conocieron los escritos de otros, como veremos en el caso de la Carta de Santiago o en la afirmación de 2 Pe 3, 15-16. Por la reutilización que los propios Apóstoles hacen de ciertos pasajes de sus otros escritos es seguro que conservaban, en un registro epistolar, copia de las cartas que enviaban.

A veces se infravalora a la Iglesia apostólica, como si todo hubiera provenido de una mística acción del Espíritu, que actuó sobre hombres rudos e ineptos y pese a ello. Nada más inexacto. Se dio una admirable conjunción entre la acción fortificante del Espíritu y la respuesta dócil e inteligente de los Apóstoles. Conjunción que es modelo y estímulo para cualquier otra fase de la vida de la Iglesia. Hay que calibrar justamente el ánimo y la actividad de aquellos hombres, nuestros padres en la fe, también como autores de estos escritos.

IX. Un método cíclico para la mejor inteligencia de estas cartas.

Todo el que esté formado en el hábito de la lectura, con capacidad para entender lo que lee, procure en un primer momento leer por sí mismo, directamente, estas Cartas, prescindiendo incluso de los subtítulos que traiga la Biblia que se maneje. A veces, es conveniente desentenderse de las andaderas.

Puesto en contacto directo con el texto mismo, se pueden ir haciendo las propias notas acerca de lo que cada uno capta de cuanto el autor nos quiere decir, cómo lo dice y por qué pasos. Sígase en ello el criterio de una actitud literaria, la que se adopta ante cualquier otro libro. Sin un excesivo temor reverencial, que paralice, como si de antemano la Palabra de Dios fuera tan arcana que por principio resultara impenetrable. Dios ha hecho su Palabra inteligible para los hombres. Hay que situarse en actitud de abierta y confiada escucha frente al Autor.

De aquí saldrá, como sugería San Agustín, un primer logro: Que estas Cartas no nos resulten desconocidas. Posteriormente, con ayuda de los comentarios, se irán cubriendo otros objetivos. He aquí la norma agustiniana para lectura de la Biblia:

> «1.º Lo primero de este empeño y trabajo ha de ser conocer estos libros, leyéndolos, aunque no todavía para entenderlos; más bien, o para aprenderlos de memoria o, por lo menos, para que no sean enteramente desconocidos.
>
> 2.º Después se ha de investigar ya más solícita y cuidadosamente lo que en ellos claramente se dice, ya sean reglas de vida, ya reglas de fe, y en esto tanto más podrá hallar cada uno cuanto mayor capacidad de entender tenga, pues en esto que claramentee se dice en las Escrituras está cuanto pertenece a la fe y a las costumbres de vida; es decir, a la esperanza y a la caridad.
>
> 3.º Una vez adquirida cierta familiaridad con el lenguaje mismo de las divinas Escrituras, procédase a explicar y discutir lo que de oscuro hay en ellas, tomando ejemplos de locuciones claras, para ilustrar por ellas las locuciones más oscuras, y por las sentencias ciertas resolver las dudas de las dudosas» (*De doctrina cristiana,* II, 9).

II

CARTA A LOS HEBREOS

A veinte siglos de distancia del tiempo en que fueron escritos los libros del Nuevo Testamento resulta, por sólo ello, complicado su estudio. Pero es que además los escritores orientales, en cuyo ámbito, en un grado u otro, entra nuestra Biblia, con sugerencias suelen intentar decir más cosas de las que expresan. Parecen profesar la convicción de que no sólo tiene que trabajar el autor, sino también el lector. Los occidentales, en la conversación y en el escrito, pretendemos decir todo lo que queremos y de una vez. El que nos escucha o nos lee apenas tiene que esforzarse ante nuestro llano lenguaje. Los orientales, por el contrario, sugieren, hacen pensar, dosifican. Y que el oyente o el lector trabaje.

Recuerdo a este propósito una anécdota de mi estancia en Jerusalén. Un hermano del canciller de nuestro consulado tenía una agencia de viajes que preferíamos normalmente los españoles. Intimamos y, entre nuestras curiosidades, un día le preguntamos por qué tenía un empleado *feddayim* con su exótico atuendo y su reposada actitud. Creíamos que era un motivo ornamental cara al turismo. Al contrario, era más bien una especie de hombre para las relaciones públicas con los nativos. El dueño era un árabe occidentalizado, como nos confesó. Acostumbrado ya a la claridad y la brevedad en los negocios, le resultaba imposible sentarse plácidamente a conversar, mientras se tomaba el té o el café. El posible cliente, si era un típico oriental, no traslucía nunca a las primeras de cambio sus intenciones y proyectos. Conversaba lentamente, preguntaba de vez en cuando alguna cosa sobre la marcha de la agencia, sobre los viajes. Dos, cuatro horas. Probablemente, para volver en otra ocasión. Como con personas así acababan por cerrarse operaciones interesantes, nuestro hombre tenía para este arte de la conversación oriental a

un *feddayin* cachazudo, que informaba al modo oriental y que se informaba del mismo modo. Los clientes venían por los cerros de Ubeda, pero, tras el tiempo que necesitaban tomarse, aterrizaban al fin.

Creo que no es irrespetuoso para la S. Escritura proyectar, en cierto modo, esta anécdota sobre los libros santos. Incluso sobre los Evangelios. ¿Quién sabe la carga de intencionalidad que puso, por ejemplo, un evangelista como Marcos, tan terso en apariencia? La persistencia con que en la Iglesia se estudia la S. Escritura va logrando que mucha de esa carga soterrada aflore a la superficie, tanto en el conjunto de los libros como en cada una de las partes. De la Carta a los Hebreos, pese a las influencias helenistas (léase occidentales) que en ella se acusan, se ha dicho que es un enigma. Quede constancia de esto para tomar conciencia de las limitaciones que lleva consigo todo intento de una plena interpretación, sobre todo cuando se afinan matices y se contrastan opiniones.

I. ESTRUCTURA DE LA CARTA

La dinámica interna del pensamiento, la concatenación de las ideas, es enigmática todavía a estas alturas. Las afirmaciones aisladas, una por una, se entienden y, desde el principio, están integradas a las verdades de la fe. Pero, ¿cuál fue el criterio del autor para disponerlas así? Hay opiniones divergentes; proponemos esta.

La Carta a los Hebreos pretende demostrar que toda la obra de Cristo se resume en el título de Hijo de Dios, con la carga de trascendencia y divinidad que esta expresión ha consolidado en la fe de la Iglesia cuando se dice de Cristo.

Solemne enunciado del tema: Dios, que en el pasado habló fragmentariamente y de muchos modos a los Padres por los profetas, ultimamente nos ha hablado por su Hijo (1, 1-4).

La Carta suprime, de entrada, todo formulario inicial, que pudiera difuminar el impacto de esta sólida afirmación de principio: Cristo es el Hijo de Dios, enviado al mundo para consumar una economía de salvación iniciada en el Antiguo Testamento (1, 1-2).

Esta directa entrada en materia es un artificio literario de logrado efecto. Tiempo tendrá el autor de conversar epistolarmente

con sus comunicantes (5, 11-6, 12) sobre la situación concreta, que pretende iluminar con su escrito.

De esta iniciativa divina tan sorprendente se derivan en los hombres, destinatarios de la misión del Hijo, tales obligaciones que no cabe hacerse alegremente el sordo a ellas sin grave peligro. Es, pues, toda la Carta también una palabra de exhortación (13, 22) a vivir la fe en Cristo, Hijo de Dios enviado al mundo, en todas sus serias consecuencias.

Obsérvese que el término *profetas* aquí no tiene el sentido restringido que normalmente damos para indicar un reducido número de personajes de nuestra Biblia, sino que se refiere a todos los enviados de Dios anteriores a Cristo (cf. Mc 12, 1-11).

A continuación (1, 2b-4) se sintetiza toda la cristologgía de la Carta a los Hebreos en tres momentos: 1.° Se describe la condición divina del Hijo preexistente: Heredero de todo, creador también del mundo, resplandor de la gloria del Padre e imagen de su esencia, que sostiene todo con su palabra poderosa. 2.° Se expresa la encarnación y su finalidad: llevar a cabo la purificación de los pecados. 3.° La glorificación de Cristo tras su pasión: Sentado a la derecha de la Majestad en las alturas, ostentando el nombre que está sobre todo nombre, el de Hijo de Dios y Dios verdadero.

PRIMERA PARTE EN TRES CUADROS (1, 5-5, 10): REDUCCIÓN DE LAS FIGURAS DEL HIJO DEL HOMBRE, DEL SIERVO DE YAHWEH Y DEL SUMO SACERDOTE LEVÍTICO A LA DEL SUMO SACERDOTE JESÚS, HIJO DE DIOS.

Casi tan en la cima de este escrito como la filiación divina de Jesús aparece persistentemente otro título: Cristo, por ser Hijo, es el sumo sacerdote de la nueva alianza, el Mesías sacerdotal esperado. Esta Carta hace reposar el mesianismo sacerdotal de Cristo en su filiación divina: 1, 2, 8; 3, 6; 4, 14; 5, 8; 6, 6; 7, 3. 28; 10, 29.

En esta primera parte se intenta demostrar que tres de las grandes esperanzas del Israel contemporáneo, la de un Hijo del Hombre celestial, la de un Siervo de Yahweh, fiel hasta la muerte, y la de un Sumo Sacerdote igual a Aarón, se cumplen en Cristo, Sumo Sacerdote e Hijo de Dios.

A) *Jesús es el Hijo del Hombre celestial y trascendente* (1, 5-2, 18):

a) Su condición celestial y divina se explica no por ser un ángel, sino el Hijo de Dios (1, 5-2, 5):

Los judíos se interesaban en los ángeles por un doble motivo: 1.° Por la excelencia de su naturaleza y poder con que intervienen en el gobierno del mundo. 2.° Porque en la

historia de la salvación, a través de ellos fue promulgada la Ley. Ambos aspectos los tocca el autor:

— Diferencia de naturaleza entre los ángeles y el Hijo (1, 5).
— Superioridad del Hijo aun en la encarnación sobre los ángeles (1, 6).
— Los ángeles son siervos, el Hijo es rey (1, 7-9).
— Los ángeles participan de la condición fugaz de toda la creación, pero el Hijo tiene condición divina (1, 10-12).
— Ningún ángel está sentado a la diestra del Padre (1, 13).
— En la obra de la salvación, los ángeles también son servidores (1, 14), por cuyo medio se promulgó la Ley (2, 2).

Conclusión práctica: Hay que prestar mayor atención que a lo promulgado por los ángeles, a lo anunciado por el Hijo que se continúa testificando en la Iglesia (2, 1-4).

b) Jesús es el Hijo del Hombre (2, 6-7); de naturaleza humana, no ángélica. Pero a este Hijo del Hombre:

— Dios le sometió el mundo venidero (cf. Dan 7, 14), de que trata el autor; nada dejó Dios sin someterle, aunque al presente con una constatación histórica no vemos todavía que le esté sometido todo. Esta sujeción no se hizo a los ángeles (2, 5. 8).
— Ya desde ahora por la fe vemos a Jesús, incluso en su naturaleza humana inferior a los ángeles, coronado de gloria y de honor por haber llevado su obediencia hasta la muerte para bien de todos (2, 9).

c) Este Hijo del Hombre es solidario con sus hermanos los hombres (2, 10-16). Expone el autor la finalidad de la encarnación del Hijo, Hijo también del Hombre, llamado a la fecundidad en la reproducción de muchos hermanos. Este sentido colectivo y solidario aparece ya en la misma designación de Hijo del Hombre (= hijo de la humanidad, hombre) y está generalmente admitido para la profecía de Daniel (cf. Dan 7, 18).

d) En definitiva: El Hijo del Hombre es el sumo sacerdote, fiel y misericordioso (2, 17-18). Este primer cuadro, que trata de la condición celestial y divina del Hijo del Hombre, Jesús, superior por su divinidad a los ángeles, aunque encarnado en la naturaleza humana inferior a la angélica, se

cierra identificando al Hijo del Hombre con el Sumo Sacerdote, Jesús.

B) *Jesús, enviado y fiel, no es el Siervo de Yahweh como un nuevo Moisés o un nuevo Josué, profetas y siervos de Dios que padecieron lo suyo, sino el Hijo al frente de su propia casa, que da cumplimiento superior a las esperanzas puestas en el Siervo de Yahweh* (3, 1-4, 13):

a) Jesús es enviado y sumo sacerdote de nuestra fe, fiel a Dios como también lo fue Moisés en toda su casa (3, 1-2).

b) Pero es superior a Moisés, siervo de Yahweh (3, 3-6). Juega aquí el autor con la condición divina del Hijo, Jesús, constructor de su propia casa.

En todo el pasaje está también presente el sentido comunitario y colectivo que la imagen del Siervo de Yahweh de los cantos de Isaías tenía y tiene, junto al individual eminente, en toda la tradición judía y cristiana.

Conclusión práctica: Los cristianos, casa o comunidad de Cristo, no pueden imitar la infidelidad del pueblo que acaudilló Moisés (3, 7-4, 11). Hay que imitar la fidelidad de nuestro Jefe. Es aún futura la promesa de un descanso sabático para el pueblo de Dios, porque ni Josué dio plena realización a la promesa de introducir al pueblo en su descanso; la promesa está abierta (4, 6-9). Esforcémonos, pues, por entrar en ese descanso, para que nadie caiga imitando aquella desobediencia.

c) También ahora y a nivel superior que a través de Moisés, profeta, se ha dejado oír la palabra de Dios, viva y eficaz, escudriñadora y penetrante (4, 12-13).

C) *Jesús, el Hijo de Dios, da cumplimiento sobrado a cuantas esperanzas mesiánicas se habían puesto en el Sumo Sacerdote de los tiempos futuros, hijo de Aarón* (4, 14-5, 10):

a) Se afirma el hecho de fe cristiana de que Jesús es el Sumo Sacerdote, que penetró los cielos, por ser el Hijo de Dios (4, 14). Y se describen dos de sus condiciones sacerdotales: la misericordia y la eficacia en la mediación (4, 15-16).

b) Se establece un principio genérico: El sacerdote es el hombre deputado para cuanto se refiere a Dios (5, 1) y testigo entre sus hermanos de la benignidad divina (5, 2-3).

c) Para la validez de esta mediación se requiere la vocación divina, como la tuvo Aarón. Condición que se da también en Cristo, por su filiación divina y por la promesa, que en

El se cumple, de suscitar un sacerdote a semejanza de Melquisedec (5, 4-6).

d) Jesús en su vida mortal ofreció ruegos y súplicas y fue escuchado. Se subraya nuevamente su condición de Hijo y por ello obediente hasta la muerte. Por ello se convirtió en causa de salvación eterna y fue proclamado por Dios Sumo Sacerdote (5, 7-10).

INTERRUPCIÓN DE CARÁCTER EPISTOLAR (5, 10 - 6, 12):

Tras haber reducido al sacerdocio de Cristo y su filiación divina las esperanzas que los israelitas ponían en el Hijo del Hombre daniélico, en el anunciado Siervo de Yahweh, nuevo Moisés profeta y expiador de los pecados, y en el sacerdocio aarónico, el autor se permite ahora un respiro literario.

Habla de la dificultad de su cometido, no sólo por lo abstruso del tema, sino por la condición, retrasada e infantil, de sus comunicantes (5, 11-14). No se trata de una instrucción elemental sobre ritos sacramentales o sobre las verdades morales del compromiso cristiano y de la fe (6, 1-3). El quedarse rezagados comporta un grave peligro de apostasía (6, 4-8). El autor, aunque haya hablado así, espera de sus comunicantes cosas mejores y conducentes a la salvación (6, 9-12).

Tras esta disgresión de marcado carácter epistolar y explicativo, reemprende su vuelo.

SEGUNDA PARTE: EXPOSICIÓN DEL PROPIAMENTE DICHO MESIANISMO SACERDOTAL DE JESÚS, EL HIJO DE DIOS (6, 13 - 10, 18): UN MESIANISMO SUPRANACIONAL.

A) *Un primer principio*: *La promesa hecha a Abraham* (6, 13 - 7, 10) *y su persona.*

a) Toda alianza se basa en dos cosas inmutables: la promesa y el juramento divinos (6, 18); los hechos a Abraham abocan a Cristo, sacerdote, que garantiza unos bienes superiores (6, 13-20).

b) Abraham, cual simple fiel, acudió a la mediación sacerdotal de Melquisedec (7, 1-10):

— La historia (7, 1-2a).
— Una salvedad: Melquisedec es sólo figura y sombra del Hijo (7, 2b-3); Melquisedec es el que asemeja al Hijo, consiguientemente es sólo un presagio.
— Interpretación de la historia: Melquisedec bendijo a

Abraham y recibió sus diezmos. Aplicando al caso Abraham/Melquisedec el principio que rige las relacio- pueblo judío/sacerdocio levítico, se concluye la superioridad de Melquisedec (tipo del Hijo) sobre Abraham (7, 4-8).

— En Abraham estaba ya el germen del sacerdocio judío (7, 9-10) y, por tanto, se extiende a él la inferioridad de Abraham respecto a Melquisedec.

B) *No ha lugar un sumo sacerdote escatológico procedente de Leví y de Aarón* (7, 11-25):

a) Principios:

— La promesa de un sacerdocio a semejanza de Melquisedec prueba la imperfección del sacerdocio levítico y el consiguiente cambio de sacerdocio y de ley (7, 11-12).

— Jesús, a quien se hizo la promesa (Sal 110, 4), no era de la tribu de Leví, sino de la de Judá (mesías davídico). Todo esto se clarifica por el hecho de ser llamado a un sacerdocio superior, que abroga la ordenación precedente, por ineficaz e inútil, que sólo fue mera introducción a una esperanza mejor (7, 13-19).

b) Comparación en sus raíces del sacerdocio levítico y el de Cristo (7, 20-25):

— Uno es por ley de prescripción carnal; otro, por la fuerza de una vida indestructible (7, 16).

— En uno no estaba comprometido el juramento divino; en otro, sí; por eso fue hecho fiador de una Alianza mejor (7, 20-22).

— Uno es múltiple y caduco; el otro, único y perpetuo; por eso puede salvar perfectamente a los que por él se llegan a Dios (7, 23-26).

C) *El punto capital de la Carta: La descripción directa del sacerdocio de Cristo* (7, 27 - 10, 18):

a) Así es el Sumo Sacerdote que nos convenía: Santo, inocente, incontaminado, apartado de los pecadores, encumbrado por encima de los cielos, que no tiene necesidad de ofrecer sacrificios cada día; esto lo realizó de una vez para siempre, ofreciéndose a sí mismo. La palabra del juramento, posterior a la Ley, hace al Hijo perfecto (sacerdote) para siempre. Este es el punto capital de cuanto venimos dicien-

do, que tenemos un Sumo Sacerdote tal que se sentó a la diestra del trono de la Majestad en los cielos, al servicio del santuario y de la tienda verdadera, erigida por el Señor, no por el hombre (7, 26 - 8, 3).

b) Se trata de un sacerdocio celestial en un templo celestial; realidades celestiales, de que fueron sombra y figura el sacerdocio y el templo antiguos. Si Cristo estuviera en la tierra, ni siquiera sería sacerdote (8, 3-5).

c) El sacerdocio de Cristo en función de la nueva alianza, el santuario celestial, la herencia de las promesas eternas y el sacrificio eficaz de expiación de los pecados (8, 6 - 10, 18):

— La nueva Alianza, basada en mejores promesas, que tiene por mediador al Sumo Sacerdote, Jesús, es el cumplimiento de las profecías (8, 6-13).
— Como la antigua alianza tenía su santuario y sus ritos litúrgicos, así la nueva: Cristo penetró en el verdadero santuario para desempeñar las funciones del culto verdadero y definitivo (9, 1-14).
— Por ser mediador de la nueva Alianza, Cristo, con su muerte, realizó la destrucción del pecado, mediante el sacrificio de sí mismo. Así, con la muerte del testador, los que han sido llamados reciben la herencia eterna prometida (9, 15-28).
— Al contrario del antiguo régimen sacrificial, Cristo ha ha ofrecido por los pecados un solo sacrificio y está sentado a la diestra de Dios para siempre, esperando que sus enemigos sean puestos a sus pies. Y esto también en función de la nueva Alianza (10, 1-18).

TERCERA Y ÚLTIMA PARTE: LA GRAN CONCLUSIÓN PRÁCTICA: JESÚS ES TODIVÍA UN MESÍAS FUTURO, EL SUMO SACERDOTE DE LOS BIENES QUE ESPERAMOS. HAY QUE CONFORMAR LA CONDUCTA A ESTA FE; SÓLO CON ESTA CONDICIÓN SE REALIZA PARA NOSOTROS EL MESIANISMO DE CRISTO.

[*Antecedentes:* El autor ha tenido buen cuidado de no suscitar en sus lectores una presuntuosa confianza de que todo está realizado en el Cristo, Sumo Sacerdote e Hijo de Dios, a quien se han adherido por la fe. Al presente no vemos todavía que le esté sometido todo (2, 8). Somos casa de Cristo, si mantenemos la esperanza (3, 6). Es claro que queda un descanso sabático para el Pueblo de Dios (4, 9). Acerquémonos confiadamente al trono de la gracia, para ser socorridos en el tiempo oportuno (4, 16). Sólo se ha saboreado el anuncio del mundo futuro (6, 5). Hay que manifestar hasta el fin la diligencia para la plena realización de la esperanza (6, 11),

imitando a los que mediante la fe y la perseverancia heredan las promesas (6, 12). Jesús, al penetrar en el santuario celestial, es precursor nuestro (6, 19-20). La Ley fue sólo introducción a una esperanza mejor (7, 19). Jesús es mediador de una nueva Alianza, basada en promesas mejores (8, 6); sumo sacerdote de los bienes futuros (9, 11). Cristo se aparecerá por segunda vez, sin relación ya con el pecado, a los que le esperan para su salvación (9, 28). Se sentó a la diestra de Dios para siempre, esperando desde entonces hasta que sus enemigos sean puestos por escabel de sus pies (10, 13).]

A) *Tenemos plena seguridad para entrar en el santuario* (10, 19-25):

- *a*) A través de un camino nuevo y vivo, Jesús, gran sacerdote (10, 19-21).
- *b*) A través de un bautismo, que es plenitud de fe y purificación de la conciencia (10, 22).
- *c*) Perseverando firmes en la confesión de la esperanza, en la caridad y las buenas obras (10, 23-24).
- *d*) Animándose mutuamente, porque se acerca ya el Día de la vuelta de Cristo (10,25).

B) *Salvo el caso de apostasía* (10, 26-31):

- a) Algunos abandonan la Iglesia (supersinagoga) cristiana (10, 25).
- *b*) La perseverancia en esta obstinación aboca a la terrible espera del juicio y la furia del fuego pronto a devorar a los rebeldes (10, 26-27).
- *c*) Una nueva inducción fácil: Si la violación de la Ley de Moisés llevaba aparejada la pena de muerte, sin compasión, ¿cuánto mayor castigo merecerá el que pisoteó al Hijo de Dios, tuvo como profana la sangre de la Alianza y ultrajó al Espíritu de la Gracia? (10, 28-29).
- *d*) El Señor juzgará a su Pueblo y ¡es tremendo caer en las manos de Dios vivo! (10, 31).

C) *Motivos personales de perseverancia* (10, 32-39):

- *a*) El esfuerzo ya realizado, padeciendo las consecuencias de la propia fe o haciéndose solidarios con los que las padecían (10, 32-34).
- *b*) Hay que continuar mediante la paciencia en el sufrimiento y conseguir así lo prometido (10, 35-36).
- *c*) Porque todavía un poco, muy poco tiempo, y el que ha de venir vendrá sin tardanza (10, 37).
- *d*) El justo vive con esta fe, que vence la cobardía (10, 38-39).

D) *Una nube de testigos anduvieron por el camino de la fe proyectados hacia la esperanza futura* (11, 1 - 12, 4):

a) La clave para la interpretación de la vida de todos los hombres de Dios fue su fe, que es garantía de lo que se espera y prueba de las realidades que no se ven (11, 1-2).
b) Por la fe sabemos que la creación del mundo visible es el resultado de realidades invisibles, la Palabra de Dios (11, 3).
c) Por la fe destacaron todos los santos personajes de que habla el Antiguo Testamento, hombres de los que no era digno el mundo (11, 4-38).
d) Todos ellos, aunque alabados por su fe, no consiguieron el objeto de las promesas. Dios tenía ya dispuesto algo mejor para nosotros, de modo que no llegaron ellos sin nosotros a la perfección (11, 39-40).
e) Teniendo en torno nuestro tan gran nube de testigos, sacudamos todo lastre y el pecado que nos asedia, y corramos con fortaleza la prueba que se nos propone (12, 1).
f) Fijos los ojos en Jesús, que inicia y consuma la fe, que soportó la cruz sin miedo y está sentado a la diestra del Padre (12, 2-4).

E) *Luces para interpretar nuestra probada existencia cristiana* (12, 5-29):

a) Dios corrige a sus hijos, en una penosa pedagogía, que de momento no es agradable (12, 5-13).
b) Que nadie imite el ejemplo, de Esaú, que vendió su primogenitura por una comida; luego no logró un cambio de parecer, aunque lo procuró con lágrimas (12, 14-17).
c) Nuestro Dios es un fuego devorador. Los israelitas, al pie del Sinaí, se acercaron a una realidad sensible sobrecogedora. Los cristianos, en cambio, se han acercado al monte Sión, a la ciudad de Dios vivo, la Jerusalén celestial, a miríadas de ángeles, reunión solemne y asamblea de los primogénitos inscritos en los cielos, y a Dios, juez universal, y a los espíritus de los justos llegados ya a su consumación, y a Jesús, mediador de una nueva Alianza, y a la aspersión purificadora de una sangre que habla mejor que la de Abel. No se puede rechazar al que nos habla. Recibido un reino inconmovible, hemos de mantener la gracia y ofrecer a Dios un culto que le sea grato (12, 18-29).

F) *Proyección externa de la actitud interior hasta ahora cimentada* (13, 1-19):

a) El amor fraterno, manifestado (13-1-6):

— En la hospitalidad.
— En la solicitud por los presos y los maltratados.
— En el honor al matrimonio.
— En la conducta sin avaricia.

b) La dimensión eclesial y comunitaria (13, 7-19) manifestada:

— En la comunión con la doctrina de los apóstoles (13, 7-9a).
— En la comunión eucarística (13, 9b-10).
— En la imitación de Cristo (13, 11-14).
— En la alabanza divina y en la vida santa (13, 15-16).
— En la obediencia a los dirigentes (13, 17).

Conclusión epistolar (13, 18-25):

— Petición de oraciones (13, 18-19).
— Bendición (13, 20-21).
— Ruegos y saludos, noticias sobre Timoteo y despedida (13, 22-25).

II. EL EXORDIO DE LA CARTA (1, 1-4).

A) Lo antiguo y lo nuevo.

Esta Carta fue escrita en el momento de transición entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, y para impulsar este paso. Por ello el autor hace una constante confrontación entre lo antiguo y lo nuevo, que aparece en el frontispicio.

Esta distinción se remonta a nuestro Señor Jesucristo: «No se echa vino nuevo en pellejos viejos; pues de otro modo los pellejos revientan, el vino se derrama y los pellejos se estropean, sino que el vino nuevo se echa en pellejos nuevos y así ambos se conservan» (Mt 9, 17).

La carta a los Hebreos, en el exordio, alude sólo a que Dios, por medio de sus enviados en el Antiguo Testamento, habló parcialmente y, por ello, con multiplicidad de

enviados. Novísimamente, nos ha hablado por su Hijo. Pero en el resto de la Carta se ve que la revelación profética, fragmentaria y múltiples es sólo un aspecto de la Antigua Alianza (cf. Hbr 2, 2-3; 8, 6-13; 12, 18-24). Esta abarcó también promesas superadas e instituciones perecederas: término de la peregrinación (Hbr 4, 6b-9), sacerdocio (7, 11-12), tabernáculo (9, 8. 11), prescipciones carnales (9, 10), etc.

Los Evangelios señalan con exactitud el término de lo antiguo y el comienzo de lo nuevo (Mt 11, 12-14; Lc 16, 16): «La ley y los profetas llegan hasta Juan; desde ahí comienza a anunciarse la Buena Nueva del Reino de Dios» (cf. Jn 1, 17).

La actitud cristiana ante el Antiguo Testamento aparece expuesta en la Const. *Dei Verbum,* cap. IV, del Concilio Vaticano II (nn. 14-16).

El exordio de esta Carta tiene un paralelo en el prólogo del Evangelio de San Juan, que también expone el sucesivo hablar de Dios a los hombres: por la creación (Jn 1, 4-5. 9-10), por la revelación a Israel (Jn 1, 11-13) y por la encarnación (Jn 1, 13-18).

El momento de la encarnación del Hijo de Dios lo califica este exordio como «al final de los días», expresión conocida de los profetas para designar el tiempo de la intervención divina definitiva (cf. Ez 38, 16; Dn 2, 28; 10, 14; Miq 4, 1). La escatología (el fin de los tiempos) pertenece a la enseñanza de Jesús. Pero tanto el Antiguo Testamento, que la presagia, como el Nuevo Testamento, que la anuncia, no centran su atención en un término absoluto de lo creado, como acabamiento del mundo visible. Aluden al final de un *mundo* (cf 2 Pe 3, 5-10), de una *economía,* en la línea de la historia de salvación de la Humanidad. La escatología, en general, es el conjunto de enseñanzas y representaciones, que dicen relación a la intervención de Dios esperada en el tiempo, y en virtud de la cual un determinado estado de cosas cesará y dará lugar a una economía enteramente nueva en las relaciones entre Dios y la creación (cf. 2 Pe 3, 11-14; Ap 21, 1-5). El mundo nuevo, la nueva creación se ha inaugurado con Cristo (cf. 2 Cor 5, 17; Cál 6, 15; Rm 6, 4; 7, 6; Ef 4, 24; Col 3, 10).

B) La descripción del Hijo de Dios.

La tónica de los versículos Hbr 1, 2b-4 es de marcado carácter sapiencial. Para ambientar su inteligencia, estaría bien leer previamente algunos pasajes de los libros sapienciales del Antiguo Testamento, que describen la Sabiduría divina y que son uno de los presupuestos bíblicos para la revelación del Hijo, como persona divina, distinta e igual al Padre. Entre otros, cf. *Prov 8, 22-31; Eclo 24, 1-22;* Sab. 7, 22 - 8, 8.

Algunos autores se extrañan de que en el vers. 2 aparezca la mención del Hijo sin artículo en griego, como si pudiera esto prestarse a traducir con el artículo indeterminado: «*Un hijo*». Anomalía que intentan explicar diciendo que con la omisión del artículo sugiere el autor que la persona nombrada no se deja circunscribir fácilmente. Quizá pueda aplicarse aquí la elemental regla de gramática griega, según la cual el artículo se puede omitir junto a los nombres propios o junto a ciertos nombres comunes, que designan seres únicos en su espacio. Así, por ejemplo, cuando un griego escribe *sol* (elios) sin artículo, no puede nunca traducirse con el indeterminado *un* sol; pues para los griegos, sol no había más que uno. En nuestro caso, Hijo puede tomarse o como nombre propio de la persona que a continuación se describe o como nombre común que designa la unicidad y singularidad del así llamado. La descripción que a continuación sigue y la acumulación de calificativos únicos y singulares, que se atribuyen, determinan suficientemente, más que el propio artículo, a Aquel a quien la fe confiesa El Hijo unigénito de Dios.

Como se dijo antes, este exordio describe al Hijo de Dios como en tres momentos:

1.° *Preexistente junto al Padre.*

Constituido heredero de todo: Según la concepción semita «heredero» es sinónimo de hijo (cf. Gn 15, 2-3; 21, 10; Mc 12, 6-7; Gal 4, 1 ss.). Según nuestra Carta, Isaac, el hijo unigénito de Abraham y su heredero, es figura de Cristo (Hebr 11, 17-19; cf. Gn 22, 12.16). Con este título, pues, se sugiere la singular relación de Cristo

al Padre, que también expresa San Juan: «Todo lo que tiene el Padre es mío» (Jn 16, 15). Es la expresión de la plena comunión de amor entre el Padre y el Hijo, basada en título propio. Herencia que Cristo hará extensiva a sus hermanos (Gal 4, 7; Rom 8, 17).

Por quien también hizo los mundos: El Hijo, como la Sabiduría (Prov 8, 27-31; Sab 7, 21; 9, 9) está asociado a la creación del universo. Idea que repite esta Carta: Hbr 1, 10-12 (el Hijo); 11, 3 (la Palabra), y que también profesan San Pablo (1 Cor 8, 6; Col 1, 15-16; Ef 1, 3-4), y San Juan (Jn 1, 1-10). En el Antiguo Testamento el carácter personal de la Sabiduría divina está sugerido; en estos pasajes del Nuevo Testamento se aplica a una persona concreta, la del Hijo, el atributo divino de creador.

Resplandor de la gloria del Padre: Para sugerir a un israelita la presencia de la Gloria de Dios, nada más sagrado que el Templo (2 Crón 5, 14), como antes lo había estado en la Nube del desierto (Ex 16, 10), sobre el Sinaí (Ex 24, 16) y en la Tienda de reunión (Ex 40, 34-35). Esta Gloria abandonó Jerusalén y el Templo antes de la destrucción (Ez 10, 18-20; 11, 22-25) y retorna para siempre al Templo idealizado que describe el mismo profeta (Ez 43, 1-9). Jesús, durante su ministerio público, se declaró superior al Templo (Mt 12, 6).

Yahweh es el nombre de gloria o glorioso (Jdt 9, 8; Sal 72, 19; 79, 9, etc.). La gloria es un atributo específicamente divino (Is 42, 8; 48, 11). Jesús no recibe de los hombres la gloria (Jn 5, 41), sino que el Padre lo glorifica junto a El, con la gloria que tenía a su lado, antes de que el mundo fuese (Jn 17, 5).

El Hijo es, pues, resplandor de la gloria del Padre. De la Sabiduría se dice que es un reflejo de la luz eterna (Sab 7, 26). La luz y su resplandor tienen una misma naturaleza. Esta característica de la filiación divina, Cristo la hace extensiva a sus hermanos: «Yo les he dado la gloria que tú me diste, para que sean uno como nosotros somos uno» (Jn 17, 22), pues el mismo Dios que dijo: «Del seno de las tinieblas brille la luz», ha hecho brillar la luz en nuestros corazones, para irradiar el conocimiento de la gloria de Dios que está en la faz de Cristo (2 Cor 4, 6; cf. 2

Cor 3, 18). Partícipes, así, de la naturaleza divina (2 Pe 1, 4).

Impronta de su esencia: La palabra griega «jaracter» significa la reproducción exacta del original; de tal forma que puede decir: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14, 9). El es la imagen de Dios invisible (Col 1, 15); puesto que en El reside toda la plenitud de la Divinidad (Col 2, 9). Esta expresión, impronta de su esencia, junto con la anterior, resplandor de la gloria del Padre, presentan al Hijo, por una parte, como distinto del Padre, pero, por otra parte, en íntima unión e igualdad con El.

El que sostiene todo con la palabra de su poder: En Mc 14, 62 y Mt 26, 64 se designa a Dios con el término Poder: «Veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder y venir entre las nubes del cielo». El Hijo sostiene en la existencia el universo creado por El (cf. Col 1, 17), o lo gobierna todo. Realiza una acción, que el Antiguo Testamento reserva exclusivamente a Dios. Esta afirmación completa la anterior: «Por quien hizo los mundos». Dominio sobre el mundo, que tiene la Sabiduría divina: «Se despliega vigorosamente de un confín al otro del mundo y gobierna de excelente manera todo el universo» (Sab 8, 1; cf. Sab 7, 27; Eclo 42, 15). Jesucristo, como Señor, tiene el poder de someter a sí todas las cosas (Flp 3, 21). Esta misma Carta recuerda que «el mundo fue formado por la palabra de Dios, de manera que lo que se ve resultase de lo que no se ve» (Hbr 11, 3).

2.° *Encarnado para llevar a cabo la purificación de los pecados.*

El Hijo de Dios tomó la naturaleza humana, inferior a la de los ángeles (Hbr 2, 7-9). Es Jesús, coronado de gloria y de honor por haber padecido la muerte. Jesús, el Hijo de Dios, es sumo sacerdote (Hbr 4, 14). Aun siendo Hijo, con lo que padeció, experimentó la obediencia (Hbr 5, 8). El Hijo de Dios fue crucificado (Hbr 6, 6) y puede ser pisoteado (Hbr 10, 29).

Con esta afirmación de Hbr 1, 3 donde se dice que el Hijo llevó a cabo la purificación de los pecados, se anticipa el tema de toda la Carta. La purificación de los pecados es la obra sacerdotal de Jesús por excelencia (9, 11-15.

26-28; 10, 11-18). De tal forma la relación al pecado condiciona la primera venida de Cristo, que, según el autor de la Carta a los Hebreos, la desaparición de tal relación es un aspecto que distingue la segunda venida: «Se aparecerá segunda vez, sin relación ya con el pecado» (Hbr 9, 28). Cristo es el que quita el pecado del mundo (Jn 1, 29).

3.º *Glorificado a la diestra del Padre.*

Dios resucitó de entre los muertos a nuestro Señor Jesús (Hbr 13, 20), y lo sentó a la diestra de la Majestad en las alturas (Hbr 1, 3). Tema éste de la sesión a la derecha del Padre muy utilizado en esta Carta, para expresar la glorificación de Jesús por haber soportado la Cruz (Hbr 12, 2); allí está como Hijo (Hbr 1, 13) y como Sumo Sacerdote (Hbr 8, 1).

Ha heredado un Nombre, que está por encima de los ángeles. El Nombre glorioso, el de Dios y Señor (Neh 9, 5; Dan 3, 52). Lugares paralelos de esta profesión de la exaltación de Cristo: «Su fuerza poderosa, que desplegó en Cristo, resucitándolo de entre los muertos y sentándolo a su diestra en los cielos, por encima de todo principado, potestad, virtud, dominación y de todo cuanto tiene nombre no sólo en este mundo, sino también en el venidero. Bajo sus pies sometió todas las cosas» (Ef 1, 20-21). «Por medio de la resurrección de Jesucristo, que, habiendo ido al cielo, está a la diestra de Dios, y le están sometidos los ángeles, las dominaciones y las potestades» (1 Pe 3, 22).

Jesús vuelve así al Padre, donde estaba antes (Jn 6, 62). Salió del Padre y vino al mundo; dejando el mundo, volvió al Padre (Jn 16, 28). Nadie ha subido al cielo, sino el que bajó del cielo, el Hijo del Hombre que está en el cielo (Jn 3, 13).

También esta glorificación, el Hijo la quiere compartir con los que por la fe se adhieren a El: «El que me sirva, que me siga; y donde esté yo, allí estará también mi servidor. Al que me sirva, el Padre lo honrará» (Jn 12, 26; cf. Jn 14, 2-3; 17, 24). «Nos vemos más poderosamente animados los que buscamos un refugio, asiéndonos a la esperanza propuesta, que nosotros tenemos como segura y sólida ancla de nuestra alma, y que penetra hasta más allá

del velo, adonde entró por nosotros como precursor Jesús» (Hbr 6, 18-20).

Esta profesión de fe se puede comparar con el himno cristológico de la Carta a los Filipenses (2, 6-11), que contiene también los tres momentos comentados.

III. LA CARTA A LOS HEBREOS ESTABLECE EN JESUS LA SINTESIS DE TODAS LAS FUNCIONES MESIANICAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO, CON PREDOMINIO EVIDENTE DE LA FUNCION SACERDOTAL.

A) Pluralismo de la esperanza mesiánica en el Antiguo Testamento.

a) *La religión revelada es la religión de la promesa y de la esperanza.*

La esperanza es tensión hacia un bien futuro y arduo, pero posible de alcanzar. La esperanza, virtud teologal, es a la vez personal (tiende a la salvación plena de la persona, de cada persona) y comunitaria. La esperanza comunitaria o histórica se logra por etapas. En cada etapa hay un bien parcial, que se ambiciona como futuro inmediato y que es término de una esperanza parcialmente cumplida. Para Abraham se cifró en una descendencia; para la generación del Exodo, en la conquista de la Tierra prometida, como descanso que Dios ofrecía al pueblo; para los desterrados en Babilonia, en la vuelta del destierro. Para todo el Antiguo Testamento, en la venida del Mesías.

Una característica de la esperanza teologal de la Biblia es que las etapas, que aún quedan por cubrir y alcanzar, se describen con imágenes tomadas de las conquistas parciales del pasado. La obra, pues, del Mesías renovará los prodigios del Exodo, más aún, será como el retorno al paraíso.

La promesa y la esperanza son temas fundamentales de la Carta a los Hebreos (3, 6; 6, 11. 18; 7, 19; 10, 23; 11, 1), que se expresa también con los conceptos de «herencia-heredar-heredero» (1, 14; 6, 12. 17; 9, 15), y sobre todo con el de «promesa-prometer» (4, 1; 6, 12. 17; 8, 6; 9, 15; 10, 23. 36; 12, 26).

Para descripción y fundamento de la esperanza cristia-

na esta Carta evoca con frecuencia los personajes y acontecimientos de la antigua historia de Israel: Noé (11, 7), sobre todo Abraham (6, 13-15; 7, 6; 11, 8. 17); también Sara (11, 11), Isaac y Jacob (11, 9), Esaú (12, 17), los patriarcas en general (11, 13) y los justos del Antiguo Testamento (11, 33). Pero hay dos extensos pasajes, que utilizan el pasado para describir el futuro: La promesa, aún inacabada, de un descanso para el pueblo en la Tierra prometida (Hbr 3, 7-11) y las relaciones entre Abraham y Melquisedec (Hbr 7, 1-19).

b) *Escatología y mesianismo, objetos de la esperanza del Pueblo de Dios.*

La intervención definitiva de Dios, que cambie el rumbo de la historia, es el término de la esperanza escatológica tanto del pueblo de Israel como del cristiano. El mesianismo forma parte de esta esperanza escatológica, a la que está subordinado. La esperanza mesiánica confiaba la realización de los planes de Dios al Mesías. El mesianismo es el medio para llegar al término escatológico. Esto aparece claro en aquellos pasajes escatológicos, en que no aparece el Mesías como parte esencial en la concepción del Reino de Dios, sino que es Dios mismo, sin mediación alguna, el que ejerce la absoluta soberanía: Yahweh será el único rey de Israel (Is 33, 22), su único maestro (Is 30, 20; Jer 31, 34), su único salvador y libertador (Am 9, 11-12; Is 43, 3; 45, 22-25; Sof 2, 8-20). Y los siguientes bloques de capítulos de Isaías: cc. 24-27, llamados el apocalipsis de Isaías; cc. 60-62, poemas sobre la resurrección de Jerusalén, y los cc. 65-66 o sermón escatológico, tampoco piensan expresamente en un Mesías, al hablar de los últimos tiempos y del establecimiento definitivo del Reino de Dios.

La Carta a los Hebreos, por el contrario, es de aquellos escritos en que se deja constancia de que los últimos tiempos han comenzado con Cristo (1, 2), como se dijo al comentar el exordio; y en toda esta escatología, Jesús, mediador de la Nueva Alianza (Hbr 8, 6; 9, 15) y Sumo Sacerdote de los bienes futuros (Hbr 9, 11), aparece reinando junto al Padre (Hbr 1, 3. 13; 8, 1; 12, 2). Es, pues, un

escrito del Nuevo Testamento donde el mesianismo se integra en la escatología como factor muy importante.

c) *Diversas figuras mesiánicas del Antiguo Testamento.*

Según las circunstancias históricas que a través del tiempo vivió el pueblo de Israel, la esperanza mesiánica se orientó hacia un Mesías, investido de unas u otras cualidades y funciones:

— En las épocas en que la monarquía davídica despertaba grandes esperanzas o aseguraba un bienestar excepcional, la esperanza de salvación cristalizó en la espera de un rey ideal. Es el mesianismo de los profetas, desde Amós a Ezequiel: La espera del Mesías-rey, Hijo de David.

Es ésta la única esperanza mesiánica del Antiguo Testamento, que no toca «ex profeso» la Carta a los Hebreos, probablemente por la sombra que pudiera hacer al mesianismo sacerdotal de Jesús, que es el que principalmente interesa a nuestro autor. Sólo una vez, de pasada, se alude a David (11, 32). Más aún, se alude a la pertenencia de Jesús a la tribu de Judá (Hbr 7, 13-14), a la que se había prometido la realeza (cf. Gn 49, 10), porque de Judá nacería David (mesianismo regio). Pero el autor de la Carta a los Hebreos da a este dato un tan hábil e inteligente giro, que lo pone en relación con el sacerdocio, nuevo y original, de Cristo: «Aquel de quien se dicen estas cosas pertenecía a otra tribu, de la cual nadie sirvió al altar. Y es bien manifiesto que nuestro Señor procedía de Judá, y a esa tribu para nada se refirió Moisés al hablar del sacerdocio» (Hbr 7, 13-14). «Pues si hubiera estado en la tierra, ni siquiera sería sacerdote, habiendo ya quienes ofrezcan dones según la Ley» (Hbr 8, 4).

Sin embargo, muchos rasgos del Mesías-rey se reparten en la Carta a los Hebreos entre las otras tres figuras mesiánicas, que también surgieron en el pueblo de Israel.

— Ante una autoridad que había desilusionado al pueblo, cuando la dinastía davídica se mostró infiel, la esperanza mesiánica se centró en un profeta escatológico, anunciado por Moisés y semejante a él (Dt 18, 15-18), que condujera de nuevo a Dios el corazón de su pueblo; es el me-

sianismo proftéico, cuya figura más excelsa se anuncia en los Cantos del Siervo de Yahweh de la segunda parte del libro de Isaías (Is 42, 1-7; 49, 1-8; 50, 4-9; 52, 13 - 53, 12).

De Cristo, que cumple esta esperanza, se ocupa la Carta a los Hebreos en el segundo cuadro de la primera parte: Hbr 3, 1 - 4, 13.

— Tardíamente algunas voces aisladas anuncian la venida de un salvador desde el cielo. A propósito de la profecía de Daniel (7, 13-14), ciertos libros judíos no inspirados y que no pertenecen a nuestra Biblia (*Henoc etiópico,* cc. 31-71; *Libro cuarto de Esdras,* que se incluye al final de las ediciones de la Vulgata), contribuyeron a dar cuerpo a la esperanza en un Mesías trascendente, el Hijo del Hombre.

Con este título se designó a sí mismo nuestro Señor Jesucristo en los evangelios. Casi nunca en el Nuevo Testamento nadie se atrevió a utilizarlo para designar a Jesús, salvo San Esteban (Hch 7, 56) y el Apocalipsis (1, 13; 14, 14). Pues la Carta a los Hebreos le dedica el primer cuadro de la primera parte: Hbr 1, 5 - 2, 18.

— Durante el período que siguió al destierro de Babilonia, cuando los sacerdotes aumentan su poder, particularmente a partir de los macabeos Jonatán y Simón (1 Mac cc. 9-16), que juntan la jefatura religiosa y la política, la esperanza mesiánica se orienta hacia la venida de un salvador, sumo sacerdote ideal. Es el Mesías sacerdotal de que habla, por ejemplo, el Salmo 110.

Este es el mesianismo propio de la Carta a los Hebreos. A él se dedica la parte central de la Carta (Hbr 6, 13 - 10, 18). Pero hace más, el Mesías-Hijo del Hombre, para nuestro autor, es también el Sumo Sacerdote (Hbr 2, 17-18); lo mismo que el Mesías-Profeta-Nuevo Moisés (Hbr 3, 1).

Así la Carta a los Hebreos es el más extenso escrito del Nuevo Testamento, que se dedica a probar que la múltiple esperanza de Israel, que presentaba tan distintos personajes difíciles de conciliar entre sí, se cumplió toda ella en uno solo: Jesucristo, Sumo Sacerdote e Hijo de Dios. Ya en el propio Antiguo Testamento, y sobre todo en el Nuevo, hay pasajes que tienden a realizar esta convergencia entre las diversas figuras. Pero el más extenso y notable de todos ellos es la Carta a los Hebreos.

d) *Un rasgo curioso de la esperanza teologal de Israel: El fracaso histórico de las personas e instituciones, en que cifraban su esperanza, lejos de hacerla naufragar, sirvió para espolearla.*

Fracasó la monarquía davídica ante Dios y ante la historia, como atestigua el libro del Eclesiástico (49, 4 ss.): «Fuera de David, Ezequías y Josías, todos abundaron en sus culpas. Porque abandonaron la ley del Altísimo, los reyes de Judá fueron abandonados». De la monarquía davídica, desaparecida en el destierro, sólo quedó, al tiempo de nuestro Señor Jesucristo, el ideal, como una esperanza viva, pues el pueblo de Israel sabía que las promesas hechas a David se cumplirían. De tal cumplimiento dejan constancia varios libros del Nuevo Testamento. Pero la Carta a los Hebreos no se ocupa directamente de ello.

Fracasó el profetismo hasta desaparecer. El primer libro de los Macabeos deja constancia de la interrupción de la profecía en Israel (4, 46; 9, 27; 14, 41). Ni la literatura apocalíptica judía ni el judaísmo oficial se hicieron eco de la esperanza en un nuevo Moisés, que cumplirá la profecía del primero (Dt 18, 15-18), que renovará los prodigios del Exodo y que, con su carisma profético, hicieron volver a Yahweh el corazón de su pueblo. Vivían a la sombra del primer Moisés y esperar otro habría equivalido a limitar o disminuir al primero. Otro factor posible de decaimiento pudo ser el prestigio creciente de los escribas, doctores de la ley, cuyo elogio hace el Eclesiástico (38, 24; 39, 1-11); la Palabra de Dios, en otro tiempo, venía por los profetas; pero al quedar fijada en los escritos inspirados, donde la palabra divina conserva su fuerza y su verdad (cf. Jn 5, 39), los intérpretes de la Escritura acaparan ya todo el saber divino, y la religión de Israel vio desaparecer, sin mayor nostalgia, el eclipse de la profecía. Pero quedó algún rescoldo como veremos. La Carta a los Hebreos, siguiendo las enseñanzas proféticas y la expectación popular que se trasluce en los Evangelios, como veremos, dedica el segundo cuadro de la primera parte a probar que, del antiguo fracaso, ha brotado una nueva esperanza: Cristo, superior a Moisés, profeta y siervo de Yahweh.

El Hijo del Hombre daniélico, según parece, ni siquiera llegó a revestir tal consistencia que fuera objeto de una

divulgada esperanza mesiánica. Fue nuestro Señor Jesucristo el que lo puso en primer plano. La Carta a los Hebreos le dedica el primer cuadro de la primera parte, donde demuestra que Jesús, el Hijo del Hombre, el Hombre mesiánico, es superior a los ángeles, por ser Hijo de Dios y Sumo Sacerdote. El Hijo del Hombre era una iniciativa divina, sin institucionalizar, inaccesible a la apostasía.

Fracasó el sacerdocio. El profeta Malaquías presagia la ruptura de Yahweh con el sacerdocio, al igual que con la dinastía davídica: «Y ahora a vosotros esta orden, sacerdotes: Si no escucháis ni tomáis a pecho dar gloria a mi nombre, dice Yahweh Sebaot, yo lanzaré sobre vosotros la maldición y maldeciré vuestra bendición; y hasta la he maldecido ya, porque ninguno de vosotros toma nada a pecho. Vosotros os habéis extraviado del camino, habéis hecho tropezar a muchos en la Ley, habéis corrompido la alianza de Leví, dice Yahweh Sebaot. Por eso yo también os he hecho despreciables y viles ante todo el pueblo, de la misma manera que vosotros no guardáis mis caminos y hacéis acepción de personas en la Ley» (Mal 2, 1-9; cf. Os 4, 4-10; 5, 1 ss.). El mesianismo sacerdotal floreció sobre todo en la literatura judía extracanónica e intertestamentaria. La Carta a los Hebreos, sancionando el fracaso definitivo del antiguo sacerdocio, es al mesianismo sacerdotal de Jesús, al que dedica su plena atención, reduciendo a él incluso las figuras del Hijo del Hombre y del Nuevo Moisés.

En definitiva, la Carta a los Hebreos hace objeto primordial de su exposición dejar constancia de la invalidez y el fracaso de las antiguas instituciones. Pero ellas, que fueron sombra y figura de lo venidero (Hbr 5, 5; 10, 1), han servido para alimentar la esperanza y abocar en Aquel, que da pleno cumplimiento a las diversas promesas.

B) Ya en el Antiguo Testamento se inició la tendencia a reducir a la unidad los aspectos parciales del Mesías esperado. Esta tendencia, que se acentúa en todo el Nuevo Testamento, se consuma en la Carta a los Hebreos, con prevalencia del aspecto sacerdotal y, sobre todo, con el Hijo de Dios.

a) *¿Se consideraron realmente irreductibles a la unidad las diversas figuras mesiánicas del Antiguo Testamento?*

O, dicho de otro modo: ¿Esperaron los judíos *diversos* Mesías: uno, rey; otro, profeta; otro, sumo sacerdote? Sólo en tiempos muy inmediatos a Cristo se puede contestar afirmativamente, y esto, por lo que podemos deducir, de documentos que no son bíblicos.

Así, la Secta de Damasco esperó un Mesías-profeta, el profeta por excelencia; igualmente los samaritanos, pues el *Taheb* que esperaban sería como un nuevo Moisés. Los teólogos que más claramente admitieron la irreductibilidad de las esperanzas israelitas a una persona fueron los de la Secta de Qumrán. Según toda verosimilitud, esperaron dos Mesías: uno, laico, descendiente de David, y otro, sacerdote, descendiente de Aarón. Sin embargo, algunos autores interpretan los documentos de Qumrán en el sentido de que los qumranitas esperaban, en vez de dos Mesías, uno solo, el Mesías-sacerdote.

En los textos inspirados del Antiguo Testamento el problema no se plantea con esta crudeza pluralista. Ciertamente se insiste en un aspecto u otro del Salvador esperado, hasta el punto de parecer personas distintas; pero nunca se afirma que se trate de términos distintos de la esperanza. Hay pasajes en el libro de Ezequiel en que se asegura al sumo sacerdote futuro una autonomía completa frente al también futuro jefe temporal de la nación, que queda privado del título de rey (Ez 45, 7-12; 46, 1-18). En Zac 4, 2-6a. 10b-14, y 6, 13, el sumo sacerdote está junto al jefe de la nación: son los dos Ungidos, el sacerdote y el rey, cuyos poderes quedan asociados en los tiempos de la salvación (cf. Jer 33, 14-18). Todo esto obedece a que en una parte muy notable de la tradición israelita al rey le estaba vedado todo acto de culto (cf. 2 Crón 26, 16-21); tal era la mentalidad de Ezequiel, del documento sacerdotal y del Cronista.

Pero, en general, el Antiguo Testamento, aunque subraya un aspecto u otro, describe las diversas figuras mesiánicas con rasgos tomados de las otras.

b) *La tendencia hacia la síntesis en el Antiguo Testamento.*

Los comentaristas del Antiguo Testamento se inclinan a considerar como mesianismo fundamental, el mesianismo regio, el prometido a la descendencia de David. Hasta la palabra *mesías* (adjetivo verbal, normalmente sustantivo), que se traduce al griego por *cristo* (con minúscula) y al castellano por *ungido,* es antonomásicamente un calificativo de los reyes, porque la unción era el rito esencial para la entronización y se la menciona desde los orígenes de la monarquía. El rey era el ungido (cristo o mesías) de Yahweh. En Israel hubo tantos mesías como reyes. Esta es la significación histórica o estática del término «mesías», que no basta para explicar el mesianismo o expectación de una salvación futura. Para explicar el enriquecimiento, con que se potenció el mesianismo de Israel, hay que acudir a la fusión que se hizo, en la persona del rey, de dos conceptos: el de mesías (estático) y el de salvador (dinámico), porque encarnaba el bien de sus súbditos, de él dependía la prosperidad del paísy él procuraba la salvación de su pueblo. Esta idea del rey como salvador fue común a las grandes civilizaciones orientales de Egipto y Mesopotamia; y de ella se encuentran vestigios en la Sagrada Escritura: el rey libera a su pueblo de los enemigos (2 Sam 19, 10), el pueblo lo llama en su ayuda (2 Re 6, 26), es un salvador (2 Re 13, 5; Sal 72). Así surgió en Israel, vinculada a la monarquía, la esperanza mesiánica: La que esperaba al Rey ideal, al Ungido de Yaweh por excelencia, a Cristo, el Mesías. Es el mesianismo bíblico estricto del Antiguo Testamento.

Todas las demás figuras mesiánicas del Antiguo Testamento (sacerdote de los bienes futuros, profeta semejante a Moisés, al Hijo del Hombre y el Siervo de Yahweh) revisten, más o menos veladamente, las prerrogativas regias.

La unción se hizo con posterioridad, extensiva a los sacerdotes (cf. *Biblia de Jerusalén,* nota a Ex 30, 22). Algunos consideran esta unción sacerdotal como traspaso al sacerdocio y herencia de una atribución regia, una vez que hubo desaparecido la monarquía. En el elogio de Aarón (Eclo 45, 6-22) se le describe con los atributos de la rea-

leza y queda investido de su cargo por el rito de la unción. Es, por tanto, también, un *mesías* (cf. Vev 4, 3. 5. 16; 6, 15). El pasaje de Núm 26, 6-13 quizá intente sugerir que los aaronitas consiguieron de Yahweh una alianza eterna, semejante a la que se prometió a la dinastía davídica. Lo mismo parecen sugerir los pasajes de Dt 18, 1-8; 33, 8-11. Un pasaje tardío, que se conserva en el libro de Jeremías (33, 19-22), confiere a la tribu de Leví una perennidad semejante a la que se prometió a la dinastía davídica; promesa hecha a Leví, que reaparece en Mal 2, 4 ss. Por otra parte, en Jer 30, 21, al soberano y al jefe anunciado se le atribuye una mediación sacerdotal. Aunque en el libro del Eclesiástico la figura del sumo sacerdote no pertenezca todavía a las esperanzas mesiánicas, el libro relaciona el advenimiento del reino con la bendición de Aarón sobre el pueblo (Eclo 36, 16). Vemos, así, cómo se van fundiendo las prerrogativas regias y las sacerdotales. Sobre todo el Salmo 110 presenta al Mesías no sólo como rey, sino también como sacerdote. Para conjuntar lo irreconciliable, realeza y sacerdocio, y para salvar la dificultad de que el rey ejerza el culto, descarta el sacerdocio aarónico —para quien regía esa incompatibilidad— y busca entroncar con un sacerdocio compatible con la realeza: El sacerdocio de Melquisedec. Así quedan fundidas en una dos ,figuras mesiánicas: La del rey ideal y la del sumo sacerdote de los bienes futuros.

La función profética no está generalmente vinculada al rito de la unción; pero hay textos que aluden a la unción del profeta (por ejemplo, Is 61, 1). La figura que, por antonomasia, encarna la esperanza de un mesianismo profético es la del Siervo de Yahweh de los cantos del deutero-Isaías. Y se discute si este Siervo de Yahweh es presentado con los rasgos de un rey o de un profeta. Estos son los elementos ambiguos: El calificativo «Siervo de Yahweh» en la Biblia designa a veces a los profetas en general o a un profeta en particular; también designa a Moisés; pero, asimismo, es un título de David y de algunos otros reyes. Fuera de la Biblia sólo se usa para designar a un rey; por donde se ve que los paralelos orientales favorecen la interpretación regia. Otro factor ambiguo: El juicio, confiado al Siervo (Is 42, 1. 3. 4), ¿es el ministerio religioso y moral, propio de un profeta; o es la atribución

de un rey? Tampoco el ser luz de las naciones (misión profética o real) ni dar vista a los ciegos (dar la vista espiritual conviene a los profetas; librar de la cautividad al rey) sirven para dirimir este enigma. Rasgo prevalentemente regio es que se le llama «mi Elegido» (Is 42, 1), que es título regio (Dt 17, 15; etc.); pero también se le da al pueblo (Is 43, 20; 45, 4; etc.) y a Moisés (Sal 106, 23). Regia parece también la expresión: «Te he llamado en justicia» (Is 42, 6; que se dice de Ciro en Is 45, 13); lo mismo que «mi siervo por su prudencia triunfará» (Is 52, 13) alude a la prudencia gubernativa del soberano (1 Re 2, 3; 2 Re 18, 7; etc.) y particularmente del rey ideal (Jer 23, 5). El siervo será con superioridad entre los reyes (Is 49, 7; 52, 15; 53, 12). Pero junto a estos rasgos regios, y quizá más acentuados, aparecen los siguientes rasgos proféticos del Siervo: Poseerá el Espíritu de Yahweh (Is 42, 1); los pasajes que atribuyen a David la posesión permanente del Espíritu (1 Sam 16, 13; 2 Sam 23, 2) son pasajes más recientes, que consideran a David también como profeta; en el Antiguo Testamento no se vuelve a tratar del Espíritu de Yahweh conferido a los reyes, pero sí a los profetas; si se anuncia del Mesías davídico (Is 11, 2), rey mesiánico, es porque será también profeta u hombre del Espíritu. Rasgo también profético del Siervo es la vocación desde el seno materno (Is 49, 1), que evoca la vocación profética de Jeremías (Jr 1, 5). Como Ezequiel y, sobre todo, Jeremías, el Siervo está llamado a cumplir su misión en el sufrimiento. En Is 50, 4-5 el Siervo es presentado formalmente como profeta, balbuciente como Moisés (cf. Ex 4, 10), y como palabra pronunciada por Yahweh con alcance religioso.

Vemos, pues, que el Siervo de Yahweh de los Cantos de Isaías fusiona las esperanzas de un rey ideal y de un profeta de los últimos tiempos. Añádase que en los Cantos del Siervo aparece también, aunque veladamente, la perspectiva sacerdotal; y tendremos que es, a la vez, rey, profeta y sacerdote. El Siervo está destinado a ser alianza del pueblo (Is 42, 6) y su libertador (42, 7; 49, 9); a ejercer su función de intercesor (Is 53, 12), a justificar a la multitud (Is 53, 13), mediante el sacrificio de expiación (Is 53, 10).

En una palabra, parece que el autor de los Cantos del Siervo de Yahweh lo que presagia es la aparición de un nuevo Moisés (cf. Dt 18, 15-18) que, además de profeta, renovaría los prodigios del Exodo: «Lo de antes ya ha llegado» (Is 42, 9). Moisés conjuntó en sí, sobre la base de su intimidad con Dios (Ex 33, 8-11. 18-23; 34, 5-9; etcétera), la función profética (Ex 34, 34-35) y en grado excelente (Núm 12, 6-8); también la función sacerdotal de intercesor (Ex 32, 11-14; Núm 14, 11-33) y de mediador de la Alianza sinaítica (Ex c. 19), hace la aspersión de la sangre de la Alianza (Ex 24, 3-8) y es fuente del sacerdocio, al confiar el sacrificio a unos jóvenes israelitas (Ex 24, 5) y al instituir a Aarón y a sus hijos en el sacerdocio oficial (Ex 28, 1 ss.; 29, 1-9; etc.). Es, asimismo, el jefe civil del pueblo; elegido por Dios, promulga leyes (Ex cc. 21-23; etc.), juzga al pueblo (Ex 18, 23) e instituye jueces (Ex 18, 24-26; Dt 1, 16); es considerado también jefe supremo de las acciones militares (Ex 17, 9; Núm 21, 34), aunque nunca guerrea, pues su principal contribución al éxito de las batallas reside en la eficacia de su intercesión (Ex 17, 10-16). Es así que se percibe, en los comienzos del pueblo de Israel, una conjunción de funciones en Moisés, que después se bifurcaron; pero la búsqueda profética apuntó hacia una síntesis de las múltiples funciones en un personaje, que fuera a la vez rey, profeta y sacerdote.

Finalmente, nos queda por ver la complejidad mesiánica de otra gran figura profética: la del Hijo del Hombre.

No están de acuerdo los autores sobre si la figura del Hijo del Hombre, que viene sobre las nubes, en la profecía de Daniel (cap. 7) es una figura individual concreta o la representación simbólica de los santos del Altísimo, símbolo corporativo de una colectividad. Los autores que piensan que ya Daniel anunció un Hijo del Hombre individual lo identifican con el Elegido de los cc. 42 y 49 de Isaías y con el Mesías davídico, como jefe del pueblo escatológico. Como otras expresiones bíblicas (por ejemplo, la descendencia de la mujer: Gen 3, 15; la descendencia de Abraham: Gál 3, 16; etc.) sería esta expresión «Hijo del Hombre» un caso típico de la ley de solidaridad e inmanencia, en cuya virtud un solo individuo puede encarnar la colectividad, y ésta encontrarse en una sola persona.

Así vemos, en conclusión, que el Antiguo Testamento en sus profecías mesiánicas múltiples subraya uno u otro aspecto, pero sin establecer incompatibilidades ni diferencias irreductibles a la unidad. Son formas imprecisas de la esperanza, que se aunarán y conjuntarán en Cristo.

c) *El problema mesiánico en el Nuevo Testamento.*

En el Nuevo Testamento, en múltiples pasajes, se hacen converger en Cristo las diversas figuras mesiánicas del Antiguo Testamento: Hijo de David y rey ideal, Hijo del Hombre, el profeta por antonomasia semejante a Moisés. Sólo una figura mesiánica queda en casi todo el Nuevo Testamento silenciada o, a lo sumo, insinuada: la de Sumo Sacerdote de los bienes futuros. ¿Escribió el autor de la Carta a los Hebreos su escrito con la intención de llenar esta laguna? Es casi seguro. Más aún, le dio tanta importancia a este aspecto de la mesianidad de Jesús, que reduce a su condición de Sumo Sacerdote las otras grandes figuras del mesianismo tradicional.

Hay un sobrenombre de Jesús de Nazaret que ha servido para designar su persona tan concreta y antomásicamente como el nombre de Jesús, y es el de Cristo (= Mesías). Con ello la primitiva comunidad confesaba que las esperanzas mesiánicas tuvieron en Jesús su pleno cumplimiento. Jesús, sin embargo, nunca se dio a sí mismo el título de Cristo o Mesías e impuso silencio a sus discípulos sobre el misterio mesiánico (Mc 8, 29 par.); aunque con sus preguntas o con su silencio provoca que los demás lo reconozcan como tal.

Sólo dos veces en el Nuevo Testamento aparece la palabra hebrea: Mesías (Jn 1, 41; 4, 25), seguida de su traducción griega: Cristo. En el resto de los pasajes se utiliza siempre la traducción griega. Todos los pasajes, en que el Nuevo Testamento utiliza el término «Cristo» se deben agrupar en dos series: 1.ª Aquellos en que tal designación, «Cristo», tiene mero valor nominal para designar a la persona de Jesús, como el que nosotros ahora normalmente le damos: al oír Cristo, pensamos más directamente en la persona de Jesús que en sus funciones y prerrogativas me-

siánicas. 2.ª Pero hay otra serie de textos, los menos, en que la designación «Cristo» tiene un neto y claro significado titular: «Jesús es el Cristo».

La Carta a los Hebreos no utiliza nunca este valor específico y titular del término «Cristo», sino sólo su valor nominal para designar, variando, a la persona de Jesús (Hbr 3, 6. 14; 5, 5; 6, 1; 9, 11. 14. 24. 28; 10, 10; 11, 26; 13, 8. 21). Y es que Cristo Mesías significa *ungido;* pero la Carta a los Hebreos no alega la unción (típica del rey) como credencial del Sumo Sacerdote Jesús, sino la *vocación,* como Aarón (Hbr 5, 1-6). En varios pasajes, sin embargo, utiliza el término *Cristo* para designar al sujeto a quien se atribuye el calificativo de Sumo Sacerdote o determinadas funciones sacerdotales.

El Nuevo Testamento afirma que Jesús es el Cristo o Ungido, el Mesías, sin preocuparse casi nunca de la unción mesiánica de Jesús. Sólo San Lucas repetidamente la menciona (Lc 4, 18; Hch 4, 27; 10, 38), relacionándola con la misión profética, de que habló Is 61, 1, y que lleva consigo la permanencia del Espíritu. También la Carta a los Hebreos (1, 9) aplica a Cristo, el Hijo de Dios, un pasaje del Salterio (Sal 45, 7-8) en que se habla de la unción mesiánica.

En el Nuevo Testamento el título de Cristo o Mesías queda rebasado por el de Hijo de Dios. Con ser mucho lo que el Antiguo Testamento presagiaba del Mesías o el Cristo, esta designación se queda corta. El paso siguiente, que no es del todo idéntico, es la designación de Hijo de Dios, tan acaricada por la Carta a los Hebreos. El mesianismo queda así transportado a la esfera de lo divino y ampliamente sobrepasado. La filiación divina de Jesús no es el término, a que aboca su condición de Mesías, sino la raíz de donde brota el cumplimiento en Jesús de todas las promesas mesiánicas. Por ello, la Carta a los Hebreos se abre, en su exordio, con este título de Hijo de Dios y una glosa o exposición del mismo (Hbr 1, 2-4). Tal es la clave fundamental para la interpretación de la persona y la obra de Jesús.

O. CULLMANN, en su Cristología, tiene una curiosa interpretación de la diversa presentación que hacen los Sinópticos de la confesión de Pedro. En Marcos (8, 27-30) y en Lucas (9, 18-21) la confesión de la pura mesianidad

de Jesús no va seguida de elogio alguno; más aún, por lo que sigue (Mc 8, 31-33) se desprende con claridad que Pedro no la entendió rectamente y se hizo acreedor a una corrección. Cullmann interpreta el que San Mateo (16, 17-19) haya incluido en este contexto la plena aprobación de la confesión de Pedro y la promesa del primado, no precisamente por la confesión de la mesianidad, sino de la filiación divina de Jesús: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo».

De hecho, San Lucas, en el interrogatorio de Jesús ante el Sanedrín, distingue dos preguntas: «¿Eres tú el Cristo?» (Lc 22, 67), «¿Eres tú el Hijo de Dios?» (Lc 22, 70). La inculpación de blasfemia no se cimenta tanto en la confesión de la propia mesianidad (los judíos esperaban que el Mesías aparecería), cuando en la manifestación de unas prerrogativas sobrehumanas, que no formaban parte del mesianismo tradicional; la carga singular que intuían en la afirmación de Jesús: Yo soy el Hijo de Dios. También en la confesión de Natanael (Jn 1, 49) se antepone la fe en el Hijo de Dios a la confesión de Jesús como rey de Israel o Mesías.

B. VAN IERSEL propone la siguiente exégesis de Rm 1, 3-4: «Acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne (= según la opinión humana), constituido Hijo de Dios con poder según el espíritu de santidad (= según una visión de fe)». La visión que de Cristo se tuvo, durante su vida terrena, lo más que alcanzó fue a reconocer su mesianidad (Hijo de David); San Pablo la calificaría aquí de visión carnal, no del todo inexacta, pero insuficiente. Tras la resurrección, el Espíritu proporcionó la clave para una interpretación espiritual y más profunda como verdadero Hijo de Dios con poder divino. La visión puramente mesiánica de Cristo es, por tanto, insuficiente, propia de un juicio humano no del todo esclarecido por la fe.

La Carta a los Hebreos (6, 1) habla de «una enseñanza elemental acerca de Cristo», en la que supone iniciados a sus lectores, y sugiere la conveniencia de remontarse a lo más perfecto. ¿Incluía en esa «enseñanza elemental» la fe en la mesianidad de Jesús? De hecho, el ápice más alto de la teología de esta Carta se alcanza con la designación de Jesús como Hijo de Dios. A este supremo título se re-

ducen el mesianismo profético (Hbr 1, 2; cf. 4, 14 en su contexto), el mesianismo regio (Hbr 1, 5-8), el mesianismo elaborado sobre la figura de un nuevo Moisés (Hbr 3, 5-6), la figura del Mesías sufriente (Hbr 5, 8; cf. 6,6; 10, 29) y el mismo mesianismo sacerdotal tan fundamental en esta Carta (Hbr 4, 14; 7, 3. 28).

En el Nuevo Testamento hay dos confesiones de fe cristológicas: *Jesús es el Cristo o Mesías* (Mc 9, 29; Lc 9, 20; Jn 1, 41; 7, 41; Hch 5, 42; 9, 22; 1 Jn 5, 1; etc.) y *Jesús es el Hijo de Dios* (Mt 14, 33; 27, 54; Mc 15, 39; Lc 4, 41; Hch 8, 37; 9, 20; 1 Jn 4, 15; 5, 5; etc.) o su equivalente: *Jesús es Señor* (Rom 10, 9; 1 Cor 8, 6; 12, 3; 2 Cor 4, 5; Flp 2, 11; Col 2, 6; etc.). Hay pasaje en que ambas fórmulas aparecen yuxtapuesta y sumadas: *Jesús Cristo, Hijo de Dios* (Mc 1, 1); *Hijo de Dios, Rey de Israel* (Jn 1, 49); *Cristo, Hijo de Dios* (Mt 16, 16); *Cristo, Hijo del Bendito* (Mc 14, 61); *Señor y Cristo* (Hch 2, 36); etc. Pero indudablemente el ápice, progresivo y penetrante, de la fe lo alcanza la fórmula: Jesús es el Hijo de Dios y el Señor. Tal es la fe que expone la Carta a los Hebreos.

IV. PRIMER CUADRO DE LA CARTA A LOS HEBREOS (1, 5 - 2, 18): JESUS, HIJO DEL HOMBRE, PERO TAMBIEN HIJO DE DIOS, ES EL SUMO SACERDOTE, MISERICORDIOSO Y FIEL.

a) El pasaje central de esta sección.

Es el de 2, 5-9:

> «Dios no sometió a los ángeles el mundo venidero del cual estamos hablando. Pues atestiguó alguien en algún lugar: *¿Qué es el hombre, que te acuerdas de él? ¿O el HIJO DEL HOMBRE, que de él te preocupas? Lo hiciste un poco inferior a los ángeles, lo coronaste de gloria y honor. Todo lo sometiste debajo de sus pies.* Al someterle todo, nada dejó que no le estuviera sometido. Mas al presente, no vemos todavía que le esté sometido todo. Y aquel que fue hecho inferior a los ángeles por un poco, a Jesús,

> lo vemos coronado de gloria y honor por haber padecido la muerte, pues por la gracia de Dios gustó la muerte para bien de todos».

La historia de la salvación, en la que se inserta como su cima el Hijo de Dios, es una historia de los hombres y para los hombres. De aquí que el autor subraye en Jesús su condición de hombre, de naturaleza inferior a la angélica; condición humana que resulta con plena evidencia el haber aceptado incluso la muerte.

Para muchos, el pasaje típico del mesianismo trascendente y celestial en torno al Hijo del Hombre es el del libro de Daniel (7, 13-14). Sin embargo, la Carta a los Hebreos trata de este mesianismo del Hijo del Hombre, Jesús, refiriéndose preferentemente al Sal 8, 5-7 (cf. Hbr 2, 9). Nuestro escrito presupone toda la carga mesiánica que esta designación de Hijo del Hombre tuvo en los labios del propio Jesús; es secundario el pasaje del Antiguo Testamente, a que se refiere. Varios debieron ser los motivos que lo orientaran en la elección del Salmo 8, en vez de capítulo 7 de Daniel.

1.º El libro de Daniel anuncia «un *como* Hijo del Hombre» (Dn 7, 13), expresión que pudiera presentarse a interpretar como aproximativa y aparente la condición humana de Jesús, que el autor le interesa salvaguardar en su pleno sentido, base necesaria para su teología de la encarnación y de la muerte de Jesús. El Salmo 8, que es un himno al Creador del hombre, trata del Hijo del Hombre en su más craso y sólido sentido. La Carta a los Hebreos valora (2, 17) que el Sumo Sacerdote, Jesús, tuviera que «asemejarse en todo a sus hermanos», al igual que el Apocalipsis (1, 13), para subrayar el carácter soteriológico de la obra de Jesús (cf. Mc 10, 45). El mismo libro de Daniel (8, 15; 10, 16) habla de apariciones de ángeles con figura humana. Este no es el caso de Jesús. Precisamente por estos paralelismos del libro de Daniel, el pasaje mesiánico de Dn 7, 13-14 se puede considerar presente en esta sección de la Carta a los Hebreos sólo como referencia indirecta, para descartar la condición angélica de Jesús, que es preocupación constante de todo este primer cuadro. Recuérdese que, en determinados círculos judeocristianos, hasta el siglo IV uno de los títulos dados a

Cristo fue el de «Angel». Así, el Pastor de Hermas. Pero Jesús no es «un como Hijo del Hombre» (Daniel), sino «el hombre, el hijo del hombre» (Salmo 8). El salmo 8 sirve, pues, para descartar una posible falsa interpretación del pasaje de Daniel.

2.º La Carta a los Hebreos sabe que Jesucristo es el mismo ayer como hoy y lo será siempre (13, 8); pero conoce también dos manifestaciones del mismo: Ahora una sola vez, en la plenitud de los tiempos, para la destrucción del pecado mediante el sacrificio de sí mismo; pero se aparecerá por segunda vez, sin relación ya con el pecado, a los que lo esperan para su salvación (9, 26-27). La profecía de Daniel presagia más bien esta segunda venida; ya desde su resurrección y su entronización a la derecha del Padre, Jesús ha comenzado a reinar, aunque todavía no veamos que le estén sometidas todas las cosas. Jesús mismo relacionó con el título de Hijo del Hombre la instauración de su reino escatológico y celestial en las pequeñas apocalipsis sinópticas (Mt 13, 37-43; 16, 27-28; 19, 27-29; 25, 31-46; 26, 65). Así también en la visión prometida a Natanael (Jn 1, 51) y reafirmada ante el Sanedrín (Mc 14, 62; Mt 26, 64). La primera venida de Cristo, cuya enjundia intenta desentrañar aquí la Carta a los Hebreos, está pues, formulada, con mayor precisión con las palabras del Salmo 8 que con las de la visión de Daniel 7. La primera aparición de Jesús no fue glosada, sino en relación con el pecado y debiendo sufrir la muerte, en todo semejante a la de un mortal. La apoteosis daniélica del Hijo del Hombre no fue condición de su primera venida, aunque comienza tras su glorificación, en espera de consumarse (Hbr 2, 8-9).

3.º Añádase que no está claro que, al tiempo de Jesús, se diera ya una interpretación mesiánica al pasaje de Daniel 7. Parece que Hijo del Hombre no fue título propiamente mesiánico ni en Qumrán ni en el judaísmo oficial. Muchos se preguntan si fue el propio Jesús el que imprimió sentido mesiánico a la expresión Hijo del Hombre. Por otra parte parece que el judaísmo precristiano y el Antiguo Testamento usaron la palabra «Hombre» como título específico del rey. El Salmo 8, 5: «¿Qué es

el hombre para que de él te acuerdes, el hijo de Adán para que de él te cuides?» (cf. Sal 144, 3), por su agradecida y sorprendida extrañeza está en la línea de las palabras de David: «¿Quién soy yo, señor mío, Yahweh, y qué mi casa que me has traído hasta aquí?» (2 Sam 7, 19; cf. Miq 5, 4). El Sal 80, 18: «Esté tu mano sobre el hombre de tu diestra, sobre el hijo de Adán (el hijo del hombre), que reafirmaste para ti», presenta al rey en paralelismo con el hijo del hombre. Este pasaje es muy afín al Sal 110, 1: «Siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos como estrado de tus pies», por cuanto hace al rey y sacerdote mesiánico el hombre de la diestra de Yahwhe. Todo esto nos llevaría a que cuando se trata de valorar la expresión «Hijo del Hombre», en labios de Jesús y en el resto del Nuevo Testamento, hay que ampliar el sustrato veterotestamentario, sin reducir este sustrato exclusivamente al pasaje de Dan 7. El Sal 8, 5-7 sería uno más de los múltiples factores que originaron el mesianismo del Hijo del Hombre.

En conclusión: El pasaje central de este primer cuadro de la Carta a los Hebreos trata del mesianismo del Hijo del Hombre, cumplido en Jesús. Hijo del hombre y hombre, que gustó la muerte para bien de todos; de naturaleza humana inferior a la angélica, lo vemos ahora coronado de gloria y honor.

b) Una verdad ya sabida: Jesús, por ser Hijo de Dios, es superior a los ángeles (Hbr 1, 4 - 2, 4).

¿Por qué, si el autor de la Carta a los Hebreos quiere ocuparse del mesianismo del Hijo del Hombre, cumplido en Jesús, se detiene a aclarar que Jesús es superior a los ángeles? Precisamente, porque el pasaje de Daniel 7 y otros pasajes del mismo libro se prestan a confundir al Hijo del Hombre con un ser del mundo angélico, era preciso clarificar el equívoco.

Ya se ha dicho que en Dan 8, 15, y 10, 16, se habla de apariciones de ángeles en figura humana. Como esto lo conocían sus lectores hebreos, el autor de esta Carta quiere aclarar que en el caso de Jesús no se trata de un

ángel aparecido en forma humana, sino del Hijo de Dios, que ha asumido verdaderamente la naturaleza humana.

Pero centrándonos principalmente en el capítulo 7 de Daniel, los estudios más recientes distinguen en este texto dos estratos. La mayoría de los comentaristas de Daniel piensan que el Hijo del Hombre representa simbólicamente una comunidad, el pueblo de los santos del Altísimo, el reino escatológico y su jefe. Pero quiénes son estos santos del Altísimo? Aquí es donde viene la distinción: Algunos pasajes hacen pensar que los Santos del Altísimo pertenecen al mundo angélico; pero otros pasajes los identifican con el pueblo de Dios, perseguido pero glorificado. Se imponía, pues, al autor de nuestra Carta clarificar la relación del Hijo del Hombre con el mundo angélico, a base, sobre todo, de su condición también de Hijo de Dios, que estableció en el exordio como foco de luz.

Otros pasajes del Antiguo Testamento nos orientan también para rastrear las razones que pudieron hacer pensar que Jesús fuera un ángel y obligaron al autor de la Carta a los Hebreos a establecer la superioridad de Jesús sobre los ángeles. Toda la teología del Angel de Yahwhe, expresión que en los textos antiguos designaba a Yahweh mismo, pero que poco a poco fue distinguiéndose de él, hasta ser uno de los miembros del ejército celeste. Se aplicó también al rey ser «como el ángel de Yahweh» (2 Sam 14, 17. 20; 19, 28; Zac 12, 8). Pero, sobre todo, en los ambientes escatológicos, posteriores al destierro se hace objeto de esperanza salvífica al Angel de los últimos tiempos. El pasaje de Mal 3, 1-5 trata temas particularmente afines a los de esta Carta: El Angel de la Alianza (expresión única en el Antiguo Testamento) será el mediador de una nueva Alianza, por él se promulgará una nueva Ley superior a la antigua (promulgada también por ángeles: Hch 7, 35; Gál 3, 19; Hbr 2, 2), y llevará a cabo la purificación de todo el sistema cultual. ¿Fue Jesús este ángel anunciado? Fue mucho más.

En los versículos 5-13 del capítulo primero de la Carta, el autor prueba la superioridad de Jesús, Hijo de Dios, sobre los ángeles, con un empedrado de textos de varios salmos. ¿Qué valor tienen estos textos para probar lo que el autor pretende? ¿Es que ya el Antiguo Testamento conocía la divinidad del Hijo de Dios? No. En este pasaje

no se trata tanto de *probar* con textos del Antiguo Testamento la superioridad de Jesús, Hijo de Dios, sobre los ángeles, cuanto de *expresar* con palabras del Antiguo Testamento la propia fe del autor y de la comunidad cristiana. El autor sabe ya lo que entiende por Hijo de Dios (Hbr 1, 2-4); este carácter divino de Jesús lo pone en todos aquellos pasajes de los salmos, en que aparece la palabra «hijo», aunque el sentido del pasaje citado en el Antiguo Testamento no alcanzara a tanto. Sabe también lo que él y sus lectores entienden por ángeles (seres superiores a los hombres: Hbr 1, 14; 2, 9); y con palabras del Antiguo Testamento expresa la inferioridad de estos seres respecto al Hijo de Dios, aunque el sentido estricto de esos pasajes en el Antiguo Testamento no se refiriera tampoco expresamente a los ángeles.

En el Antiguo Testamento se designaron como hijo o hjios de Dios: Una especie de hombres (Gén 6, 2-4); los ángeles (Job 1, 6; etc.); Israel (Dt 14, 1; Os 11, 1; Sal 80, 16) también designado como primogénito (Ex 4, 22-23; Jer 31, 9; el rey (Sal 2, 7; 2 Sam 7, 14) también llamado primogénito (Sal 89, 28); y en los últimos escritos también las personas piadosas (Eclo 4, 10; Sab 2, 18; 16, 26; etc.). Fue la literatura judía intertestamentaria la que llamó, enfática y antonomásicamente, Hijo de Dios al Mesías (Enoc etióp. 105, 2; 4 Esdr 7, 28-29; 13, 32. 37. 52; 14, 9), aunque algunos creen que se trata de interpolaciones cristianas en estos escritos no canónicos.

De entre todos estos pasajes el autor de la Carta a los Hebreos escoge especialmente los referidos al rey: «Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy» (Heb 1, 5/Sal 2, 7); y «Yo seré para él Padre, y él será para mí Hijo» (Hbr 1, 5/2 Sam 7, 14). Con ello se ve que el autor, aunque no trate expresamente el mesianismo regio, lo hace también converger hacia Jesús. Pero el Nuevo Testamento, aquí y en otros lugares, le da a estas palabras, cuando las aplica a Jesús, un sentido mucho más denso y nuevo, que que el que pudieran alcanzar los lectores judíos.

En algunos pasajes del Nuevo Testamento la expresión Hijo de Dios, aplicada a Cristo, puede interpretarse como sinónimo de Mesías. Aquí, en Hbr 1, 5 indica mucho más. Se aplica a la generación eterna del Hijo. En el Sal 22, 7 históricamente la expresión: «Hijo mío eres tú,

yo te he engendrado hoy», si se refería a un rey concreto, podía aludir al momento de su entronización; al hacerlo rey, Yahweh como que lo adoptaba por hijo. Era una concepción habitual en el antiguo Oriente. Estas autorizadas palabras de un antiguo salmo se utilizan en el Nuevo Testamento para expresar una realidad radicalmente distinta. Que Jesús sea confesado Hijo de Dios es un misterio tal, que sólo puede alcanzarse a base de una revelación especial (cf. Mt 16, 17). Es curioso que el diablo (Mc 4, 3. 6) o los demonios (Mc 3, 11; 5, 7) le reconozcan también esta cualidad excepcional.

En Hch 13, 33 se aplica al momento de la Resurrección-Ascensión el texto del Sal 2, 7. Aparece así la exaltación de Jesús, tras su pasión, como una generación por el Padre en el «hoy» de la eternidad. Y es que la generación del Hijo por el Padre es un hecho perennemente actual; en él se insertan incluso todos los actos de la vida terrena de Cristo, particularmente los de su glorificación. Pensar siquiera que Jesús fue ascendido a una condición de Hijo, que no tuviera desde la eternidad junto al Padre, no sólo está contra la letra y los conceptos del Nuevo Testamento, sino que es pretender dividir lo indivisible, e ignorar las profundas raíces del verdadero misterio. Hbr 1, 5 trasporta a la preexistencia del Hijo lo que Hch 13, 33 dice del momento de su resurrección-ascensión, porque todo en la vida de Cristo se resuelve en su condición trascendente de Hijo de Dios, eterno y preexistente. Es una condición que lo constituye en una esfera distinta y superior a la de los ángeles, es la esfera de la divinidad. El autor de la Carta a los Hebreos en todo este parangón del Hijo con los ángeles se muestra como escandalizado de que se pueda imaginar siquiera a Jesús, Hijo de Dios, rebajado al mundo de lo creado, aunque este mundo sea tan excelente como el de los ángeles. Ello no obsta a su voluntad de encarnación en el mundo de los hombres.

Los ángeles, pues, le deben adoración (Hbr 1, 6) y servicio (Hbr 1, 7.

En Hbr 1, 8-9 vuelve a expresarse la divinidad de Cristo con palabras de un salmo regio (45, 7-8); en el que el calificativo de dios, aplicado al rey era, evidentemente hiperbólico y cortesano. La fe cristiana, de la que es tes-

timonio la Carta a los Hebreos, con las mismas palabras rebasa el contenido original del Salmo.

El Hijo participa de la condición inmutable de Dios mismo, mientras que los cielos —los ángeles— tienen la condición mutable de la criatura (Hbr 1, 10-12).

Finalmente, con palabras también de un salmo regio (Sal 110, 1) se expresa la trascendente entronización del Hijo de Dios (Hbr 1, 13). Sesión a la derecha del Padre, donde el Hijo está desde toda la eternidad y a donde volvió tras su pasión, que tan destacado punto ocupa en esta Carta (Hbr 1, 3; 8, 1; 10, 12. 13; 12, 2).

Es, pues, este pasaje de Hbr 1, 5-13 en el que, sobre la base de la filiación divina de Jesús, Hijo de Dios e Hijo del Hombre, el autor también revierte a Cristo el mesianismo regio del Antiguo Testamento. Sabido es que el Hijo del Hombre se describe asumiendo las funciones que se atribuían al Mesías-rey. El rey davídico saldrá de Israel como una estrella (Núm 24, 17; cf. Sal 3. 7; Miq 5, 2), el Hijo del Hombre vendría sobre las nubes (Dan 7, 13). La instauración del Hijo del Hombre, en Daniel, es considerada como una entronización regia; en la Carta a los Hebreos el dominio universal prometido al mesías-rey (Hbr 1, 13), se atribuye también al Hijo del Hombre (Hbr 2, 8-9), como en Daniel (7, 14). La Carta establece la identidad de ambas figuras mesiánicas en Cristo; pero haciendo al Hijo del Hombre, no un ser angélico, sino también terreno, pasible e histórico; aunque se le reconoce un dominio cósmico, universal y escatológico, debido a su condición supramundana y divina.

El Hijo del Hombre en la Carta a los Hebreos aparece, por una parte, profundamente inmanente a la historia de la salvación y solidario con sus hermanos los hombres, mucho más de lo que pudiera esperarse de la figura daniélica; y esto por su indudable fusión con el rey-mesías. Pero, a su vez, aparece más trascendente y divino, no sólo que el rey-mesías, sino que el mismo Hijo del Hombre daniélico, y esto por la fusión del Hijo del Hombre de Daniel con la Sabiduría divina, figura bíblica de los libros sapienciales del Antiguo Testamento, que prepara la revelación del Hijo y de la que se sirvió nuestro autor, como San Juan, para establecer la verdadera concepción del Hijo de Dios.

La semejanza del Hijo del Hombre de Daniel 7 con la Sabiduría personificada de Proverbios 8 está en que ambos aparecen junto a Dios, recibiendo la investidura del reino universal. Hay con todo las siguientes diferencias: 1.ª) El Hijo del Hombre es un hombre, aunque perteneciente a la esfera de lo divino; la Sabiduría no tiene apariencia sensible, es espiritual, de ella no se puede hablar sino acumulando metáforas; tal como nuestra Carta hace en 1, 2-3. 2.ª) Para reinar, el Hijo del Hombre presupone la destrucción de los reinos representados por la bestia; la Sabiduría habita en Israel y su función futura apenas se diferencia de la que siempre ha ejercido en las almas; a esta luz se puede calibrar el valor del capítulo 11 de la Carta a los Hebreos, que propone a los antepasados como elocuentes modelos de fe. 3.ª) El Hijo del Hombre está destinado a reinar sobre un pueblo de justos y, a través de él, sobre las demás naciones; la Sabiduría dirige su llamada a todos los hombres indistintamente.

La Sabiduría, además, participa en el culto: Eclo 24, 10. 15.

Gracias a esta fusión del Hijo del Hombre y la Sabiduría divina, el evangelio de San Juan también presenta a Jesús, Hijo del Hombre, con unos rasgos que sobrepasan a la figura del libro de Daniel: 1.º «Nadie ha subido al cielo, sino el que bajó del cielo, el Hijo del Hombre que está en el cielo» (Jn 3, 13); se afirma aquí la preexistencia junto a Dios, como en el prólogo del mismo IV evangelio y como en Hbr 1, 2-13. 2.º Su existencia, instalada en lo alto (Jn 6, 42. 62), es posible también para los que El atraiga hacia sí (Jn 12, 23-34), como la fecundidad que se afirma de Jesús en Hbr 2, 10-13. 3.º Por pertenecer al cielo, la palabra del Hijo es radicalmente distinta de todos los demás, incluidos los profetas (Jn 3, 31-32; 8, 23); distinción que también se establece en Hbr 1, 1-2. 4.º Aunque tiene suprema potestad judiciaria sobre vivos y muertos (Jn 5, 27-29), su reino no es de este mundo (Jn 18, 36); distinción que la Carta a los Hebreos aplica particularmente al sacerdocio, templo y culto del Sumo Sacerdote, Jesús: Hbr 8, 1-5; 9, 6-14.

Si tal es la condición de Jesús, tanto superior a los ángeles cuanto supera su condición de Hijo de Dios, el autor deduce una aplicación práctica: Hay que prestar una más

obediente atención a las exigencias religiosas promulgadas por Cristo que a la Ley antigua promulgada por los ángeles (Hbr 2, 1-4; cf. Hch 7, 38. 53; Gál 3, 19). La enseñanza y el magisterio de la Iglesia perpetúa en el tiempo el magisterio del Salvador (Hbr 2, 3b-4).

Es curiosa la motivación que el autor deduce para nuestra obediencia: El temor a la pena (Hbr 2, 2-3a). La Ley mosaica era sancionada con severas penas. La ley cristiana pudo en otros tiempos emplear parecidos métodos coactivos. ¿Tiene hoy alguna vigencia este temor? La Iglesia no quiere —y quizás tampoco puede— imponer coactivamente hoy los valores evangélicos de la vida cristiana. El empleo de tal coacción en otros tiempos hizo perder algunos valores superiores, como el de la libertad. Pero todos estamos sometidos a la ley eterna y al juicio divino, ante los que ningún mal o desobediencia queda sin prohibición y castigo. A este juicio definitivo de Dios es al que apela el autor de la Carta en este pasaje.

c) La ley de la solidaridad y la inmanencia (Hbr 2, 10-17a).

La figura del Hijo del Hombre (= hijo de la humanidad, hombre) representa simbólicamente una comunidad, el reino escatológico y su jefe. Puntualmente el autor de la Carta a los Hebreos subraya esta dimensión comunitaria de Jesús, Hijo del Hombre: Fue designio de Dios llevar muchos hijos a la gloria; para ello determinó que el que acaudillara a todos éstos a la salvación adquiriera la fecundidad que da el sufrimiento y la muerte (cf. Jn 12, 24). Es un antiguo designio de Dios (cf. Gen 3, 15) realizar la salvación en el hombre y desde el hombre. Tal es el sentido de la encarnación.

Nunca en la historia de la salvación se pretende hacer del hombre ni de la comunidad seres pasivos, mera comparsa. Jesús ha venido como fermento (Mt 13, 33). El designio de Dios es reproducir en todos los hombres la imagen del Hijo de su amor, a fin de que El fuera el primogénito entre muchos hermanos (Hbr 11, b-13; cf. Rom 8, 29). Cristo establece con los hombres una comunidad de carne

y de sangre (Hbr 2, 14a); pero una comunidad militante y combativa, a fin de no ser él solo el victorioso, sino que los demás colaboren y participen en la lucha y la victoria (Hbr 2, 14b-17a). Compete a la Iglesia y a cada cristiano continuar, en el tiempo abierto a la salvación, la obra mesiánica de Jesús. Como me envió el Padre, así os envío yo a vosotros (Jn 20, 21). Cristo es la primera piedra, sobre la cual se edifican en casa espiritual todos los creyentes (1 Pe 2, 4 ss.).

Esta ley de solidaridad e inmanencia, que aquí expone la Carta a los Hebreos a propósito del Hijo del Hombre, está presente en todo el Nuevo Testamento, y sirve para espolear la iniciativa y la responsabilidad de cada uno.

Hay una doble solidaridad con Cristo: 1.ª *En el ser*: Los cristianos por el bautismo heredan los privilegios mesiánicos: participan del Espíritu que reside en Cristo (1 Jn 4, 13; Jn 7, 37-39; 1 Pe 4, 14), son cristos (2 Cor 1, 21-22; Gál 3, 27), son hijos de Dios (1 Jn 3, 1-9; 2 Pe 1, 4). De aquí que participen también en el sacerdocio, la realeza y el profetismo de la Cabeza (cf. Conc. Vatic. II: LG 9-13). Pero la mentalidad bíblica no es una mentalidad esencialista y estática, sino una mentalidad dinámica y activa; de aquí que, aunque el ser sea la base del obrar, es la acción lo que más se subraya, porque la inacción puede inutilizar al ser. Por eso es más bíblica la segunda faceta de nuestra solidaridad con Cristo. 2.ª *En el actuar*: El Hijo del Hombre ha prometido volver (Hbr 9, 28). La etapa actual es de trabajo: «Trabajad mientras vuelvo» (Lc 19, 13); y de esperanza. Implica una actitud diferente la espera pasiva y fatalista y la esperanza constructora del futuro. Para perpetuar y multiplicar su fuerza, Cristo se ha asociado tantos hermanos (Hbr 2, 14-16). La posible actitud de cómoda espera a que nos hagan las cosas, porque vivimos en un régimen de gracia, es una irrespetuosa caricatura de la gracia misma. Potenciada la naturaleza humana con este fermento, que es Cristo, puede satisfacer por el pecado, recuperar la dignidad que el Creador le asignó y caminar hacia una santidad semejante a la del Padre. Porque tanto el santificador, Cristo, como los santificados, sus hermanos, todos tienen el mismo origen, todos forman un todo único (Hbr 2, 11).

d) La reducción del título mesiánico de Hijo del Hombre al de Sumo Sacerdote.

La Carta a los Hebreos intenta exponer el mesianismo sacerdotal de Jesús. Lo trata «ex profeso» a partir de 6, 13. Pero antes, en dos cuadros, ha querido reducir otras dos figuras mesiánicas (la de Hijo del Hombre y la de Siervo de Yahweh) a la superior de Sumo Sacerdote. Por eso, al final de este primer cuadro, casi sin que el lector lo esperara y aparentemente sin conexión con lo dicho, surge brevemente, al modo de conclusión, el título de Sumo Sacerdote, misericordioso y fiel (Hbr 2, 17b-18), por primera vez en esta Carta.

El párrafo sobre la solidaridad de Cristo con los hombres había comenzado en 2, 10 sobre la base de su condición de Hijo del Hombre. Y se acaba repitiendo esta ley de solidaridad, en función de su condición de Sumo Sacerdote: «Por eso tuvo que asemejarse en todo a sus hermanos, para ser misericordioso y Sumo Sacerdote fiel en lo que toca a Dios, en orden a expiar los pecados del pueblo» (Hbr 2, 17).

Estos dos primeros capítulos de la Carta a los Hebreos, excepto el exordio, son interpretados de múltiples maneras. Su estructura se considera enigmática. He intentado aquí ofrecer una reconstrucción del pensamiento del autor, que creo basado en torno al mesianismo de la figura del Hijo del Hombre, con intención —según creo— de reducirla al mesianismo de la figura del Sumo Sacerdote. La función cúltica de la Sabiduría (Eclo 24, 10. 15) pudo servir de eslabón para dar este paso.

V. SEGUNDO CUADRO DE LA CARTA A LOS HEBREOS (3, 1 - 4, 13): JESUS, QUE POR SER HIJO DE DIOS ES SUPERIOR AL SIERVO DE YAHWEH MOISES, ES EL SUMO SACERDOTE PUESTO EN FAVOR DE LOS HOMBRES.

a) El pasaje clave de esta sección: 3, 1-6.

La figura mesiánica, que aquí intenta abordar el autor, es la del Siervo de Yahweh, nuevo Moisés, que renovaría

las gestas del antiguo Exodo, y profeta. Pero el autor, con una admirable sensibilidad, de la que tenemos también testimonios en la época apostólica y patrística, rehuye llamar a Cristo Siervo, porque es Hijo.

Las versiones modernas de la Biblia traducen con el término *Siervo* cuatro pasajes del libro de los Hechos de los Apóstoles, que intentan mostrar como cumplidas en Cristo las famosas profecías de los Cantos del Siervo de Yahweh del deutero-Isaías: Hch 3, 13 y 26; 4, 27 y 30. Pero esto no es tan claro ni conforme al dogma. La única justificación que se puede encontrar a las traducciones modernas es que con ello traslucen más claramente el indudable transfondo veterotestamentario de estos pasajes del libro de los Hechos. El libro de los Hechos utiliza la versión griega del Antiguo Testamento, llamada de los Setenta; al traducir estos pasajes de Isaías que hablan del Siervo de Yahweh (en hebreo: *siervo* se dice *ebed*) los Setenta utilizan dos palabras griegas: unas veces «*doulos*» (que claramente significa *siervo*), así en Is 49, 3, o el participio del verbo *servir,* sustantivo (*douleuonta,* el que (me) sirve), así en Is 53, 11. Ambos pasajes son citados en el Nuevo Testamento: el primero, Is 49, 3 por Mt 3, 17 y sorprendentemente en vez de decir como el texto profético: «Tú eres mi *siervo,* en quien me gloriaré» (Is 49, 3), dice el texto evangélico: «Tú eres mi *Hijo,* en quien me complazco» (Mt 3, 17). Al segundo texto, Is 53, 11, alude San Pablo (Rom 3, 26), pero sin incluir el término de servicio.

La otra palabra griega que utilizan los Setenta para traducir el término hebreo *Ebed/Siervo,* es ambigua: *Pais,* más o menos equivalente a la ambigüedad que en castellano puede encerrar el término «muchacho» o parecidos. En griego ciertamente es susceptible de traducirse por *hijo* o por *siervo.* Es el término que los Setenta más frecuentemente usan en la traducción de los Cantos de Isaías (Is 42, 1; 49, 6; 50 ,10; 52, 13). Los Hechos de los Apóstoles, para aplicar a Cristo aquellos Cantos, escogen aquel pasaje de Is 52, 13 (cf. Hch 3, 13) en que precisamente se utiliza el ambiguo *pais,* susceptible de traducirse por *Hijo;* como ya San Mateo lo había hecho más descaradamente, al sustituir Siervo por Hijo. Es un problema que está presente en todo este pasaje de la Carta a los Hebreos.

Añádase que San Jerónimo, con idéntica sensibilidad,

al traducir los cuatro pasajes del libro de los Hechos tres veces utiliza el término *filius* (hijo: Hch 3, 13 y 26; 4, 30) y una por el también ambiguo *puer,* susceptible de traducirse por hijo o por siervo (Hch 4, 27). No alcanzo a ver la necesidad de que de toda esta sensibilidad apostólica y patrística se haga alegremente almoneda en las traducciones modernas, al llamar a Jesucristo claramente *Siervo,* cuando ciertamente no lo llaman así los escritores del Nuevo Testamento. Otra cosa es que en Cristo se cumplan plenamente aquellas profecías, pero completamente transportadas de tesitura.

Con estos prenottandos puede calibrarse ya la intencionalidad del pasaje que comentamos, cuando dice:

> «Por tanto, hermanos santos, partícipes de una vocación celestial, considerad al apóstol y Sumo Sacerdote de nuestra fe, a Jesús, que es fiel al que lo instituyó, como lo fue también Moisés en toda su casa. Pues ha sido juzgado digno de una gloria en tanto superior a la de Moisés, en cuanto la dignidad del constructor de la casa supera a la casa misma. Porque toda casa tiene su constructor; mas el constructor del Universo es Dios. Ciertamente, Moisés fue fiel en toda su casa, como *siervo,* para atestiguar cuanto había de anunciarse, pero Cristo lo fue como *Hijo,* al frente de su propia casa, que somos nosotros, si es que mantenemos la entereza y la gozosa satisfacción de la esperanza» (Hbr 3, 1-6).

Como en la anterior figura mesiánica del Hijo del Hombre, también nos encontramos ahora con que el autor no cita directamente el pasaje prototípico de esta nueva figura mesiánica, que son los Cantos del Siervo de Yahweh. Pero se dedica a demostrar la superioridad de Cristo sobre el por antonomasia siervo de Yahweh en el Antiguo Testamento, Moisés; como anteriormente mostró la superioridad de Cristo sobre los seres trascendentes y celestiales, que proviniendo del cielo se habían aparecido a veces en forma de hombres, los ángeles. Fue el autor el que proyectó esta Carta y parece que quiso proceder así y no como a nosotros nos parezca ahora más lógico.

Que Moisés esté relacionado con los Cantos del Siervo de Yahweh es opinión de varios autores (A. Bentzen, R.

M. Achard, G. von Rad, P. Massi), pues creen que la figura que el profeta anuncia es la del nuevo Moisés del Exodo escatológico. Con anterioridad se conocía la tipología Exodo/Liberación mesiánica (cf. Is 11, 11; Miq 7, 15). Ahora el profeta anuncia que el Siervo está destinado a ser alianza del pueblo (Is 42, 6) y su libertador (42, 7; 49, 9); a ejercer su función de intercesor (Is 53, 12), a justificar a la multitud (Is 53, 13), mediante el sacrificio de expiación (Is 53, 10), un nuevo Moisés.

El autor de la Carta a los Hebreos debió conocer esta tipología Exodo/Liberación mesiánica, porque el pasaje que sigue (Hbr 3, 7 - 4, 11) es una continua comparación entre la generación del Exodo, en peregrinaje hacia el descanso prometido, y la generación cristiana, también peregrina hacia un descanso superior. Aquélla bajo el caudillaje de Moisés, y ésta bajo el caudillaje de Jesús. Hay un rasgo del Siervo de Yahweh, descrito como profeta (Is 50, 4-5), que algunos autores ponen en paralelo con otro rasgo típico de Moisés: «la lengua de discípulo», que tiene el Siervo, equivaldría a la lengua balbuciente de Moisés (Ex 4, 10). Con lo que, hasta en este rasgo, se habría inspirado el autor de los Cantos en la figura histórica de Moisés.

Jesús es aquí llamado *Apóstol,* el enviado. Es el único pasaje del Nuevo Testamento, en que se aplica a Cristo este sustantivo. Pero la idea no es desconocida. «Enviado» es uno de los títulos de Jesús, característico de San Juan (cf. Jn 3, 17. 34; 5, 36. 43; 6, 29; 7, 29; 8, 42; 9, 7; 10, 36; 11, 42; 16, 27-30; 17, 3. 25; cf. Mc 1, 38; Lc 4, 43). No se usa el sustantivo «apóstol» (enviado), pero sí el verbo de la misma raíz «apostello» (enviar). Es curioso que uno de los pasajes de Hechos, en que se recoge una alusión a los Cantos del Siervo aplicados a Jesús, se construya así: «Para vosotros en primer lugar ha resucitado Dios a su ¿Siervo? (= Hijo en forma de siervo) y *lo ha enviado* para bendeciros, apartándoos a cada uno de vuestras iniquidades» (Hch 3, 26).

Curioso es también que en el libro del Exodo, en el capítulo 3, destinado a la misión de Moisés, aparezca constantemente el verbo «apostello» (enviar»: Ex 3, 10. 12. 13. 14. 15, etc.

Así, pues, el autor de la Carta a los Hebreos se decidiría por la elección de este título de *Apóstol* (Enviado) para

Cristo, bien por el paralelismo con Moisés, el enviado de Dios para acaudillar al pueblo en su liberación de Egipto y en su peregrinaje hacia el descanso prometido; o bien por el uso que el Nuevo Testamento (particularmente San Juan y los Hechos) hacen de este verbo aplicándolo a Cristo, enviado del Padre.

Este nuevo y superior Moisés, que es Cristo, el que como Hijo da sobrado cumplimiento a lo que el siervo Moisés presagiaba y los Cantos de Isaías, que en su figura se inspiraron; éste es también el *Sumo Sacerdote* de nuestra fe. No dejó el autor la reducción de esta figura mesiánica (centrada en la expectación de un nuevo Moisés) a la del Sumo Sacerdote para más tarde, sino que ya brevemente la anticipa (Hbr 3, 1); aunque al término de esta sección le dedicará más amplio espacio (4, 14 - 5, 10).

Moisés atestiguó cuanto había de anunciarse. El fue enviado a su pueblo para libertarlo; Jesús es el Apóstol o enviado que reconoce nuestra fe. Moisés lo fue en calidad de siervo; Jesús lo es en calidad de hijo. La casa de Moisés, su generación y pueblo, dio un ejemplo, que no puede imitar la casa o pueblo de Jesús. Estando aún abierta la peregrinación hacia un descanso superior, el pueblo ha necesitado un nuevo jefe, Jesús, inmensamente superior a Moisés, cuanto que no es el Siervo, sino el Hijo, enviado del Padre y Sumo Sacerdote de nuestra fe. El Siervo sería glorificado (Is 52, 13; cf. Hch 3, 13). Jesús ha sido juzgado digno de una gloria superior a la de Moisés (Hbr 3, 3).

Hay pasajes en que Nuestro Señor Jesucristo alude con su palabra o su gesto a su actitud de servicio: «El hijo del Hombre no ha venido a ser servido, sino a servir, y a dar su vida en rescate por muchos» (Mc 10, 45 y par.). Hay aquí una alusión al Siervo de Yahweh en las palabras «dar su vida como rescate por muchos» (cf. Is 53, 11-12) y en la actitud de servicio; pero todo ello se funde con la figura, trascendente y celestial, del Hijo del Hombre. Otro pasaje que nos muestra a Jesús, asumiendo gustoso y ejemplarmente una función de esclavos, es el lavatorio de los pies (Jn 13, 2-20); pero el evangelista presenta este gesto en un contexto trascendente: «Sabiendo que el Padre le había puesto todo en sus manos y que había salido de Dios y a Dios volvía, etc.» (Jn 13, 3). El mismo Jesús se creyó en la necesidad de puntualizar: «¿Comprendéis lo que he hecho con

vosotros? Vosotros me llamáis el Maestro y el Señor, y decís bien, porque lo soy, etc.» (Jn 13, 12b-13). Por donde el servicio de Jesús es el del Hijo del Hombre, el del Maestro y el del Señor, el del Hijo de Dios que se ha entregado por nosotros (Jn 3, 16).

b) El nuevo pueblo de Dios en peregrinación hacia un nuevo descanso: Hbr 3, 7 - 4, 11.

Si la figura del Hijo del Hombre era solidaria con sus hermanos los hombres, el nuevo y superior Moisés, Jesús, es enviado de Dios para acaudillar a un nuevo pueblo, en una nueva peregrinación semejante a la del antiguo Exodo hacia un más alto y superior descanso.

Este fragmento de la Carta a los Hebreos se inserta en un amplio conjunto de textos del Nuevo Testamento, que relacionan a la Iglesia de Cristo con el pueblo del Exodo.

Entre estos escritos están, por ejemplo, la I Carta de San Pedro: Los bautizados en Cristo forman el nuevo pueblo de Dios (1 Pe 2, 9); rescatados por el Cordero sin mancha (1 Pe 1, 19), para vivir conforme a la ley de santidad (1 Pe 1, 15-16), etc. San Pablo, en 1 Cor 10, 1-11, también utiliza la tipología del Exodo para ilustrar el bautismo cristiano y las implicaciones de él dimanantes; es un pasaje que se puede leer para ilustrar el que comentamos. El mismo evangelista San Juan, en mayor escala, evoca el Exodo mosaico para ilustrar la persona y la obra de Jesús: Jesús es superior a Moisés (Jn 1, 17); alimenta a su pueblo con un manjar superior al maná de los israelitas (Jn 6, 31-33); como la serpiente del desierto, será también levantado en alto (Jn 3, 14-15); él da a beber el agua viva (Jn 4, 10-14; 7, 38-39), etc. Es tema amplísimo, que sólo se recuerda aquí para refrescar una mentalidad que haga inteligible este pasaje de la Carta a los Hebreos.

Dos aspectos principalmente se destacan aquí de esta espiritualidad del Exodo: 1.° La dureza de corazón y la incredulidad de la generación de Moisés, que no deben imitar los cristianos implicados en el nuevo Exodo: Hbr 3, 7-19. 2.° Sigue en vigor aún, como futura, la promesa de entrar en su descanso; con esta imagen de entrar en la Tierra prometida, como en el descanso que Yahweh prepara a su pueblo, se sugieren los bienes mesiánicos y escatológicos

hacia los que aún peregrina el nuevo pueblo de Dios. Jesús mismo se sirve de esta metáfora de poseer en herencia la Tierra, para indicar la recompensa de la mansedumbre (Mt 5, 4): Hbr 4, 1-11.

La pedagogía divina, en la educación de los hombres para la esperanza, traza objetivos a corto plazo que cumple: Abraham deseó una descendencia, que obtuvo; el pueblo de Israel, esclavo en Egipto, una patria que le fue concedida. Pero la realización de estos objetivos inmediatos es estímulo de una esperanza más ambiciosa y los bienes poseídos son figura de nuevos bienes por conseguir. Abraham, tras su descendencia inmediata, ambicionaba a Cristo (Jn 8, 56; Gál 3, 16; Hbr 11, 19). En esta sección de la Carta a los Hebreos (cf. también Hbr 11, 13-16) se intenta sugerir que, con la conquista de Palestina por Josué, no quedó exhausta la promesa divina ni la esperanza de los creyentes.

El Nuevo Testamento, nueva alianza fundada en mejores promesas (Hbr 8, 6), tiene respecto a la promesa y a la esperanza una doble vertiente. Por una parte, es el cumplimiento de las antiguas promesas hechas a los Padres (Rom 15, 8); pero, a su vez, es el anuncio de nuevas y mejores promesas, para que mantengamos viva la esperanza (cf. Hbr 3, 6; 6, 11. 18; 7, 19; 10, 23). La promesa se perpetúa a través de las sucesivas alianzas de la promesa (Ef 2, 12). Todas las promesas hechas por Dios han tenido un sí en Cristo, y por eso decimos *amén* a la gloria de Dios (2 Cor 1, 20), es decir, constantemente asentimos a las promesas que aún quedan por realizarse. Por Cristo nos han sido concedidos los preciosos y sublimes bienes prometidos para por ellos ser partícipes de la naturaleza divina (2 Pe 3, 13).

Los Apóstoles anunciaron la Buena Nueva de que la promesa hecha a los Padres, Dios la ha cumplido al resucitar a Jesús (Hch 13, 32-33). Pablo es apóstol particularmente para anunciar la promesa de vida, que está en Cristo Jesús (2 Tim 1, 1; cf. Tito 1, 1-2).

La actitud ante la promesa puede ser de incredulidad o de fe (Rom 4, 20). En consecuencia, la promesa puede quedar vacía o anulada (Gál 3, 17; Rom 4, 14), o puede ser asegurada y cumplida (Rom 4, 16; 15, 8). Mediante la fe y la perseverancia, que no son actitudes pasivas, se heredan las promesas (Hbr 6 ,12). La confianza lleva consigo

una gran recompensa (Hbr 10, 35). Se necesita paciencia en el sufrimiento para cumplir la voluntad de Dios y conseguir así la promesa (Hbr 10, 36). Hay que mantener firme la confesión de la esperanza, pues fiel es el autor de la promesa (Hbr 10, 23). Las promesas se consiguen por la fe (Hbr 4, 3; Gál 3, 14. 22).

En otros pasajes de esta misma Carta se centrará la atención en la promesa hecha a Abraham (cf. 6, 13 ss.; 11, 17 ss.); pero aquí, en esta sección, se centra en las promesas hechas a la generación del Exodo. El Nuevo Testamento aclara que la promesa se remonta a Abraham y no a Moisés (Gál 3, 17); él había recibido y tenía la promesa (Hbr 7, 6; 11, 17). En función de la promesa, el pueblo creció y se multiplicó en Egipto, conforme se iba acercando el tiempo de la promesa, que Dios había hecho a Abraham (Hch 7, 17). La Ley fue añadida en razón de las transgresiones, hasta que llegase la descendencia, a quien se había hecho la promesa (Gál 3, 19); la Ley no se opone a las promesas de Dios (Gál 3, 21), sino que se integra en la promesa (Gál 3, 21). Pero si la herencia dependiera de la Ley, ya no procedería de la promesa (Gál 3, 19). Cristo nos rescató de la maldición de la Ley, a fin de que llegara a los gentiles, en Cristo Jesús, la bendición de Abraham y por la fe recibiéramos el Espíritu de la Promesa (Gál 3, 13-14). Cristo es mediador de una nueva Alianza, para que interviniendo su muerte en remisión de las transgresiones de la primera alianza, los que han sido llamados reciban la herencia eterna prometida (Hbr 9, 15; cf. 8, 6). La voz de Dios conmovió, en tiempo de Moisés, la tierra (Ex 19, 18). Mas ahora hace esta promesa: Una vez más haré yo que se estremezca no sólo la tierra, sino también el cielo. Estas palabras, una vez más, quieren decir que las cosas conmovidas se cambiarán, ya que son realidades creadas, a fin de que permanezcan las inconmovibles. Nosotros, que recibimos un reino inmonmovible, hemos de mantener la gracia (Hbr 12, 26-27).

Como a la generación del Exodo, también a la Iglesia cristiana ha hecho Dios la promesa de vivir en medio de su pueblo (2 Cor 6, 16-17), somos santuario de Dios vivo (2 Cor 6, 16). Teniendo, pues, estas promesas purifiquémonos de toda mancha de la carne y del espíritu, consumando la santificación en el temor de Dios (2 Cor 7, 1).

Permanece aún en vigor la promesa de entrar en su descanso (Hbr 4, 1). Es claro que queda un descanso sabático para el pueblo de Dios (Hbr 4, 9). Los primeros en recibir la Buena Nueva no entraron a causa de su desobediencia (Hbr 4, 6). Si Josué les hubiera proporcionado el descanso, no habría hablado Dios más tarde de otro día (Hbr 4, 8). Esforcémonos por entrar en ese descanso, para que nadie caiga imitando aquella desobediencia (Hbr 4, 11).

Los textos hasta aquí transcritos y aludidos nos muestran al autor de la Carta a los Hebreos entre aquel grupo de autores del Nuevo Testamento, que formulan las nuevas realidades cristianas con referencia a las realidades religiosas del antiguo Israel, no obstante subrayar el cambio y la transformación sobrevenidos. Fue el modo de mostrar aquella ley, que más tarde formulara San Agustín: «El Nuevo Testamento está latente en el Antiguo, y éste queda patente en el Nuevo».

Otros escritores, entre ellos San Juan, describen las realidades cristianas con unos conceptos no tan ceñidos al Antiguo Testamento. Incluso por lo que se refiere a la promesa: Esta es la promesa que El mismo os hizo, la vida eterna (1 Jn 2, 25). La esperanza de vida eterna, prometida desde toda la eternidad por Dios, que no miente (Tito 1, 1-2). Superada la prueba, recibirá la corona de vida, que ha prometido el Señor a los que le aman (Stg 1, 12).

El Espíritu Santo es la promesa del Padre (Lc 24, 19; Hch 1, 4 ;2, 33; Gál 4, 14; Ef 1, 13). El Espíritu Santo de la promesa caracteriza la Nueva Alianza, por oposición a la Antigua (Rom 2, 29; 7, 6; Gál 4, 29) (cf. Hbr 6, 4). El paso del ministerio terreno de Jesús a su glorificación viene señalado por la efusión del Espíritu, que es a su vez prenda o arras de nuestra futura herencia (Ef 1, 15; cf. 2 Cor 1, 22; 5, 5).

El lector del Nuevo Testamento, con este ejercicio, debe quedar advertido que los autores inspirados relacionan clara o veladamente el Nuevo Testamento con el Antiguo, a base de cuatro categorías:

— El Antiguo Testamento es *tipo* o *figura* (1 Cor 10, 6. 11; Rom 5, 14; 1 Pe 3, 21; Hbr 9, 22-23), porque anuncia y prefigura al Nuevo.

— El Antiguo Testamento contiene *la promesa,* que en parte realiza el Nuevo Testamento; pero a su vez el

Nuevo Testamento contiene más y mejores promesas. Esta categoría de relación es la que queda expuesta con alguna mayor amplitud en las líneas que preceden.

— El Antiguo Testamento es también *la preparación* (Lc 16, 16; cf. Mt 11, 12-13; Jn 7, 6; 1 Pe 1, 11). La Ley ha sido el pedagogo para llevarnos a Cristo (Gál 3, 24-25); el tiempo de la minoría de edad, de la preparación bajo tutores y administradores (Gál 4, 2-3; cf. Hch 17, 30; Hbr 9, 9). La venida de Cristo es la plenitud, plenitud de los tiempos (Gál 4, 4) y de la revelación (Hbr 1, 1-2), que colma aquella preparación de la Ley conduciéndola a su perfección (Mt 5, 17). Tal es el tiempo fijado por el Padre (Gál 4, 2) para la inauguración de los tiempos postreros (Mc 1, 15; 1 Cor 10, 11; Ef 1, 10; Hbr 9, 26; 1 Pe 1, 20). Aunque el tiempo de la Iglesia no es el estadio definitivo, sino, a su vez, preparación de una salvación final (Rom 13, 11; 2 Cor 6, 2). Preparación para el Reino definitivo de Dios (Mt 24, 44; 25, 34; cf. 20, 23; Lc 12, 47; Jn 14, 2; Hch 1, 7; 3, 20; 1 Cor 1, 8; 2, 9; Hbr 11, 16; 1 Pe 1, 5; Ap 19, 7; 21, 2).

— Finalmente, el Antiguo Testamento es la *sombra,* de suyo vacía y mero reflejo, imposible e incomprensible sin algo que la produzca; por ejemplo, un cuerpo (el de Cristo: Col 2, 17), o una imagen (Hbr 10, 1, ¿arquetipo o estatua?). Lo contrapuesto a esta sombra también viene designado como «lo venidero» (Hbr 10, 1; Col 2, 17), o «las realidades celestiales» (Hbr 8, 5). El tiempo de la Iglesia puede considerarse como estadio intermedio entre el Antiguo Testamento (sombra) y la consumación en el Reino (realidad celestial y visión); pero participa desde ahora de la condición escatológica y celestial, ya que la fe de la Iglesia es como un espejo (1 Cor 13, 12); esas realidades, aunque no directamente visibles a nuestros ojos, están ya presentes en el mundo por Cristo y en Cristo: es el reflejo de su realidad lo que percibimos. Aun admitiendo que el tiempo del Nuevo Testamento sea sólo *imagen* de lo venidero, el Antiguo Testamento es la sombra de esta imagen.

La sombra es también falta o disminución de luz; de aquí que fácilmente se utilice en paralelo con tinieblas (Mt 4, 16; Lc 1, 79). Jesús es la luz que viene a este mundo (Jn 1, 5; 3, 19; 12, 46; 2 Cor 4, 6; Col 1, 13), para

que quien le siga no ande en tinieblas (Jn 8, 12; 12, 35-36). Por eso también se dice que el Antiguo Testamento, sin Cristo, está envuelto en un velo (2 Cor 3, 14 ss.). Los ojos de los lectores del Antiguo Testamento se entenebrecieron (Rom 11, 10), como lo estaba el insensato corazón de los gentiles, pese a que se creían luz de los que andan en tinieblas (Rom 2, 19; cf. Jn 1, 5; 3, 19, etc.). Estas tinieblas pueden entroncar con otras más densas en el juicio escatológico (Mt 8, 12; cf. Lc 16, 16).

Queden aquí estas cuatro categorías de referencia entre el Nuevo y el Antiguo Testamento como claves —una u otra— para la interpretación de muchos pasajes. En la Carta a los Hebreos se utilizan las cuatro. En el pasaje que ahora comentamos, sobre todo la de promesa.

c) Un aspecto complementario del mesianismo del Siervo/Nuevo Moisés: su condición profética (Hbr 4, 12-13).

Reaparece aquí, en dos versículos, el tema de la Palabra de Dios, viva y eficaz, escudriñadora y penetrante. Ya se había tratado en Hbr 1, 1-2, al contraponer al Hijo con los profetas; y en Hbr 2, 1-4, al contraponerlo a los ángeles por cuya mediación fue promulgada la Ley antigua. Ahora reaparece aquí en un contexto de contraposición de Cristo con Moisés, siervo de Yahweh.

El pueblo de Israel esperaba un Mesías, profeta semejante a Moisés (Dt 18, 15-18; cf 1 Mac 14, 41). La secta de Damasco esperó un Mesías-profeta, el profeta por excelencia. Ya se ha visto que el Siervo de Yahweh de los Cantos de Isaías es presentado con los rasgos de un profeta. Hubo una cierta expectación popular (cf. 1 Mac 4, 46; 9, 27) hacia la venida de un Mesías-profeta, de la que dejan amplio testimonio los Evangelios: Las gentes hablan de «el profeta que debía venir», a propósito del Bautista (Jn 1, 21; Mt 11, 9-14; 14, 5; 21, 26; Lc 1, 76) y de Jesús (Jn 6, 14-15; cf. Mt 16, 14 par.; 21, 11. 46; Lc 7, 16. 39; 24, 19; Jn 4, 19; 7, 52; 9, 17).

Jesús sólo de una manera indirecta reivindicó para sí el título de profeta (Mt 13, 57 par.; Mc 6, 15 par.; Lc 13, 33 par.). Fue considerado por sus discípulos como un profeta; sus gestos y sus métodos, sus expresiones y el con-

tenido de su mensaje evocaba los personajes proféticos de la época de la monarquía y el destierro. Al presentarse como profeta, que resucitaba en Palestina el antiguo profetismo, fue considerado su movimiento profético como una incómoda revolución. En la expresión con que se designa a Jesús: «El que viene» (Mt 1, 11; Lc 3, 16; Jn 1, 15) debe entenderse «el *profeta* que viene», anunciado por el Bautista. El profeta que debía venir al final de los tiempos para inaugurar el reino mesiánico, conforme a Dt 18, 15-18. Jesús tuvo conciencia de realizar estas esperanzas (Mt 11, 3; Lc 7, 19-20). Para la fe cristiana sólo Jesús es el profeta que había anunciado Moisés (Hch 3, 20-26; 7, 37). Cf. Conc. Vatic. II: LG 35.

En este contexto de contrastar a Cristo con Moisés, siervo de Dios y profeta, se explica la mención de la palabra profética con que se cierra esta sección, eminentemente referida a la revelación sobrevenida con Cristo, superior a Moisés.

VI. TERCER CUADRO DE LA CARTA A LOS HEBREOS (4, 14 - 5, 10): JESUS, HIJO DE DIOS, TAMBIEN CUMPLE SOBRADAMENTE LAS ESPERANZAS PUESTAS EN EL SUMO SACERDOTE DE LOS ULTIMOS TIEMPOS, HIJO DE AARON.

La configuración de este cuadro, centrado en torno a la figura de Aarón y las esperanzas puestas en el sacerdocio de los tiempos futuros, aparece en el seno de Carta a los Hebreos menos destacado y claro que los otros dos, centrados sobre las figuras mesiánicas del Hijo del Hombre y del Siervo de Yahweh. Pudiera incluso considerarse como un apéndice de la figura del Siervo paciente, lleno de mansedumbre y misericordia, poderoso intercesor de sus hermanos; una explicitación del aspecto sacerdotal del Siervo. Preferimos, con todo, descubrir aquí un tercer cuadro, en el que el autor demuestra el cumplimiento en Jesús de otra corriente de esperanzas mesiánicas del judaísmo, las puestas en el Sumo Sacerdote de los tiempos futuros. ¿Razones? Dos principalmente: La mención de la figu-

ra de Aarón, con quien compara a Cristo, es irreductible a la de Moisés. Además, es el primer pasaje de la Carta en que se menciona al sacerdocio a semejanza de Melquisedec, texto de los Salmos que ya en el Antiguo Testamento subrayó el aspecto sacerdotal del mesianismo.

a) El pasaje central de esta sección: 5, 4-6.

> «Nadie se arroga la dignidad sacerdotal, sino el llamado por Dios, como Aarón. De igual modo tampoco Cristo se apropió la gloria del Sumo Sacerdocio, sino que la tuvo de quien le dijo: "Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy". Como también dice en otro lugar: "Tú eres sacerdote para siempre a semejanza de Melquisedec".»

La Carta a los Hebreos subraya aquí, como elemento constitutivo del sacerdocio, la vocación.

Para fundamentar el sacerdocio de Cristo se aplica un salmo regio (Sal 2, 7), ya utilizado por esta Carta. Con ello se sugiere, una vez más, que el mesianismo regio se resuelve en el mesianismo sacerdotal. Hubo dos instituciones fuertemente establecidas en Israel y, a veces, celosas entre sí de sus prerrogativas: Realeza y sacerdocio. La teología, por ejemplo, del Cronista (Crónicas-Esdras-Nehemías) nos resulta un tanto enigmática, porque no sabemos a ciencia cierta si vincula el destino y la salvación de Israel a la dinastía davídica o más bien a la permanencia del templo y el sacerdocio. En favor de esta segunda hipótesis abogaría el énfasis que pone sobre Salomón, constructor del templo y que el libro se acabe con el edicto de Ciro para la reconstrucción de la nación y el templo (2 Crón 36, 23). De hecho, el Cronista veda al rey todo acto de culto (2 Cron 26, 16-21). El autor de la Carta a los Hebreos también decididamente traspasa al sacerdocio la condición de dirigentes del Pueblo de Dios; de hecho, en la historia de Israel hasta Cristo el sacerdocio había sido una institución más persistente que la realeza. Este salmo regio (Sal 2, 7) que aplicaba al rey la expresión hijo de Dios («Hijo mío eres tú») queda en esta Carta trasportado, como las restantes ocasiones en que lo utiliza, al sentido único de «Hijo de Dios», que estableció en el exordio de la Carta (Hbr 1, 2-4), y que sobrepasa el alcance de esa expresión en el uso que el Antiguo Testamento pudiera

utilizarla, para aplicarla a cualquier otro que no sea Cristo. Como todavía hoy es claro que una cosa significa «Hijo de Dios» aplicado a Cristo, y otra, aplicado a los creyentes.

Y, cosa notable, aparece aquí, por primera vez en la Carta y en todo el Nuevo Testamento, aplicado a Cristo el pasaje del Sal 110, 4: *Tú eres sacerdote siempre a semejanza de Melquisedec.* Con ello, el autor anticipa el tema central de esta Carta, que es demostrar que en Cristo se cumplen las esperanzas puestas en el Mesías-sacerdotal, pero que éste no pertenece a la rama levítica o aarónica, sino que la trasciende. El Sal 110 fusionó ya el mesianismo regio y el sacerdotal, con prevalencia de éste. Parece que el Sal 110 puede datarse de la época macabea y que el autor tuvo, en un primer plano, la experiencia vivida por el pueblo de Israel cuando Simón macabeo quedó constituido a la vez rey y sacerdote (1 Mac, cap. 13 y ss.); en segundo plano, sobre esta experiencia histórica, emerge la figura del futuro Mesías.

Cristo, pues, al igual que Aarón y con superioridad a él, tiene la prerrogativa fundamental del sacerdocio: la vocación divina. Como se prueva por el sentido cristiano de dos textos, que no se aplicaban al sacerdocio levítico.

b) El sacerdocio levítico de Cristo durante su vida mortal: 5, 7-10.

Toca aquí el autor una cuestión delicada. En los Evangelios, que registran esa vida mortal de Cristo, no aparece claro que Jesús, durante su vida terrena, intentara revestir la figura de un sacerdote, ni siquiera la del sumo sacerdote mesiánico. La razón la da esta misma Carta poco después: «Si estuviera en la tierra, ni siquiera sería sacerdote, habiendo ya quienes ofrezcan dones según la Ley» (Hbr 8, 4). La religión cristiana iba a suponer un cambio tal de sacerdocio y de culto que, en sola una generación y con personas enraizadas en la antigua economía cúltica, desaparecería del horizonte de los creyentes la secular y atávica concepción del sacerdocio y el sacrificio judío o pagano. Para ello, los Evangelios optaron por un silencio absoluto en esta materia. Un silencio que marcó la pertinente ruptura, purificó las mentes y transformó en su base tales instituciones.

Sin embargo, esta Carta hace que la condición y la actividad sacerdotal de Cristo entronque con su vida mortal, aunque la plena expansión sacerdotal de Cristo sea en el cielo (Hbr 8, 1-2). Su condición sacerdotal, por ley de encarnación (Hbr 4, 14 - 5, 3); y su actividad sacerdotal, principalmente por su agonía y por su muerte (Hbr 5, 7-10). De hecho, los mismos Evangelios, veladamente cual convenía, sugieren con ciertos rasgos que el enfoque sacerdotal y sacrificial de la vida terrena de Cristo no es creación exclusiva de esta Carta. Estos son los datos evangélicos susceptibles de una interpretación sacerdotal.

La remisión de los pecados. Correspondía a los sacerdotes ofrecer sacrificios por los pecados (Lev 9, 15; ¿Os 4, 8?). Al sumo sacerdote el Día de la Expiación correspondía la expiación de las faltas de Israel. En los sinópticos, la facultad de Cristo de perdonar los pecados se pone en relación con el título de Hijo del Hombre (Mc 2, 10; Mt 9, 6). En esta Carta hemos visto que el título y las funciones del Hijo de Dios se reducen al sacerdocio de Cristo. Con posterioridad, esta misma Carta insistirá en el aspecto sacerdotal de la expiación de los pecados ofrecida por Cristo.

El Santo de Dios. Era el sumo sacerdote (Ex 28, 36; 39, 30). Es título que los endemoniados dan a Cristo (Mc 1, 24; Lc 4, 34) y también Pedro (Jn 6, 69). Pero en Juan (17, 11) parece que Jesús, uno con el Padre, comparte en su calidad de Hijo este calificativo con el Padre. Este título de «Santo de Dios» (cf Hbr 7, 26) no aparece en la Carta a los Hebreos; pero sí centra toda la función sacerdotal de Cristo en su condición de Hijo.

Al morir Cristo, el velo del templo se rasgó (Mt 27, 5 par.). Es un dato sinóptico, que algunos interpretan precisamente a la luz de una repetida afirmación de esta Carta a los Hebreos, en cuanto que con la muerte de Cristo se abrió el camino del Santuario (Hbr 6, 19; 9,3; 10, 20). Pero también puede interpretarse como rechazo total del templo antiguo y de todo el sistema cúltico que representaba. Aun en este caso, significa la sustitución del antiguo régimen de culto por otro.

La bendición de Jesús. En la escena de la Ascensión (Lc 24, 50-51) es la única vez que Jesús aparece bendiciendo a sus discípulos. Es un relato teológicamente muy

compuesto. Aparece Jesús de modo semejante a como se describe al sumo sacerdote en Eclo 50, 20. El libro de los Números (6, 24-26) enumera la bendición entre las funciones de Aarón. La Carta a los Hebreos hace una valoración sacerdotal del gesto de Melquisedec, bendiciendo a Abraham (Hbr 7, 1. 6. 7). En el Evangelio de la infancia, según San Lucas (2, 26), Jesús fue presentado en el templo con título de Mesías o Ungido del Señor.

Sobre todo, la alusión a la sangre de la alianza en las palabras pronunciadas por Cristo durante la Cena aseguran el carácter sacrificial del rito y, consiguientemente, la actitud socerdotal de Cristto. Parece que los evangelios dejan constancia de que la función y la conciencia sacerdotal de Cristo aparece más clara cuanto más próxima está su pasión-glorificación. Pero siempre con la conveniente reserva, para evitar hibridismos con el antiguo régimen. El tema de la sangre de Cristo aparece en su doble dimensión de víctima y sacerdote constantemente en la Carta a los Hebreos a partir del capítulo 9.

El cuarto Evangelio, aunque como los sinópticos, tampoco nos presenta una clara figura de Jesús como mesías sacerdotal o sumo sacerdote mesiánico; sin embargo, se espigan en él mayor número de afirmaciones o pormenores susceptibles de una interpretación sacerdotal: En Jesús se manifiesta la gloria de Dios (Jn 1, 14; cf. Hbr 1, 3); purifica el templo y se presenta como nuevo templo (Jn 2, 13-22; Hbr 9, 11; 9, 23); a Cristo lo santificó el Padre (Jn 10, 36; ¿alusión a Ex 28, 41?); la consagración sacrificial de que habla Jn 17, 19, ¿nos sitúa en la perspectiva de Hbr 5 ,9, y 13, 12? Es posible, porque en Hbr 10, 14, se funden ambos conceptos de perfección y santificación mediante el de oblación; Cristo es el único camino que conduce al Padre (Jn 14, 6) y al santuario (Hbr 9, 8; 10, 20); El está en contacto con el cielo (Jn 17, 1; cf. 1, 51, relacionado con el título de Hijo del Hombre; cf. Hbr 4, 14; 1, 26; 9, 24); su nombre es medio poderoso de intercesión ante el Padre (Jn 14, 13. 26; 16, 23-26); la túnica sin costura (Jn 19, 23) evoca el traje del pontífice judío.

Si se tiene la paciencia de confrontar estos pasajes, se percibirá una cierta afinidad de temas entre el Evangelio de San Juan y la Carta a los Ebreos. Coincidencias que re-

sultan más sorprendentes al percibir en la primera Carta de San Juan (2, 1-2) casi todos los elementos, que esbozan una teología de Cristo sacerdote muy semejante a la de la Carta a los Hebreos; en su primera Carta San Juan no se veía tan constreñido por los datos históricos como en su Evangelio, y podía más fácilmente teologizar la figura de Jesús como sacerdote, ya que por las razones indicadas de ruptura con el antiguo sistema sacerdotal en su vida pública el Señor no quiso mostrarse claramente como sacerdote de la nueva Alianza. Bastante, sin embargo, insinuaron los evangelistas, particularmente San Juan, para que sea lícita la afirmación de la Carta a los Hebreos: «El cual, habiendo ofrecido *en los días de su vida mortal* ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que podía salvarle de la muerte, fue escuchado por su actitud reverente, y aun siendo Hijo, con lo que padeció experimentó la obediencia; y llegado a la perfección (en su oficio de sacerdote y víctima) se convirtió en causa de salvación para todos los que obedecen, proclamado por Dios sumo sacerdote a semejanza de Melquisedec» (5, 7-10).

c) La ley de la solidaridad y la encarnación: 4, 14 - 5, 3.

Al igual que en las dos precedentes figuras mesiánicas, del Hijo del Hombre y del Siervo de Yahweh, también en esta del Sumo Sacerdote se destaca la solidaridad con los hombres, capaz de compadecerse de nuestras flaquezas, fue probado en todo igual que nosotros, excepto en el pecado. Puede socorrer en el tiempo oportuno. Tal es la naturaleza íntima de todo sacerdocio: tomado de entre los hombres y puesto en favor de los hombres, puede sentir compasión hacia los ignorantes y extraviados, por estar también envuelto en flaqueza.

La solidaridad de Cristo con los hombres, tan machaconamente reiterada en esta Carta, es el primer principio para entender su obra de Hijo de Dios encarnado. Es designio de Dios reproducir en todos los hombres la imagen del Hijo de su amor (Rom 8, 29), a fin de llevar muchos hijos a la gloria (Hbr 2, 10). Cristo es la primera piedra sobre la cual se construyen en templo espiritual todos los creyentes (1 Pe 2, 4 ss.). Su condición de Hijo del Hom-

bre, nuevo Moisés caudillo de un pueblo y peregrinación, y Sumo Sacerdote está en función de los hombres.

Así como anteriormente había reducido, en último análisis, la condición de Hijo del Hombre a la de Sumo Sacerdote (2, 17) solidario con sus hermanos (2, 18); y también la de nuevo Moisés, siervo de Yahweh, a la misma condición de Sumo Sacerdote (Hbr 3, 1). Ahora, partiendo de la figura de uno igual a Aarón, reduce este sacerdocio, las esperanzas puestas en el mesianismo sacerdotal (levítico), a un sacerdocio superior, el sumo sacerdocio a semejanza de Melquisedec (5, 6. 10). Hasta ahora no había hablado sino de reducir las figuras de Hijo del Hombre y de Siervo de Yahweh simplemente a la del Sumo Sacerdote mesiánico. Pero llegando, en tercer lugar, a tratar *precisamente de aquella figura mesiánica* que es el Sumo Sacerdote, hace ver, primeramente, que en Cristo se cumple sobradamente la condición sacerdotal de Aarón: ser llamado por Dios; pero no se queda aquí, sino que es llegado el momento de aclarar que no se trata (ni siquiera en las anteriores reducciones de otras figuras mesiánicas a la sacerdotal) de un Sumo Sacerdote levítico o aarónico, sino de un sacerdote superior, a semejanza de Melquisedec a quien se sometió Abraham y su descendencia. En una palabra, que Cristo es un Mesías supranacional, respecto a Israel y sus esperanzas y promesas.

Con ello queda aclarada la parte más enigmática y controvertida de la Carta a los Hebreos. El resto, aun estando lleno de problemas, sobre esta base resulta relativamente más lógico e inteligible.

VII. INTERRUPCION DE CARACTER EPISTOLAR: 5, 10 - 6, 12.

Tras haber comenzado la Carta con un exordio tan solemne, el autor siguió con los tres cuadros expuestos. Cumplido éste su primer cometido y, como recurso literario para marcar la transición al tema propio de la Carta, interrumpe su exposición dogmática para dialogar con sus lectores casi a nivel de un prólogo helenístico (cf. prólogo al Eclesiástico o los prólogos de Lucas al Evangelio y a los

Hechos), aunque con carácter moralizante muy marcado.

Entre los recursos moralizadores, que utiliza aquí el autor, es prevenir a sus lectores del riesgo de apostasía a que les puede conducir la tibia vivencia de su fe y la imposibilidad práctica del apóstata, para retornar a la gracia. Es el pasaje de Hbr 6, 4-6 (cf. 10, 26, y 12, 6-7). Pasajes que, junto a Mt 12, 31-32, y 1 Jn 5, 16-17, se han citado a veces para indicar que la facultad de la Iglesia de perdonar los pecados no se extiende a todos. Estos pasajes no limitan la misericordia de Dios (1 Jn 1, 7-9; 2, 1-2; 3, 5; 4, 14) ni la potestad de la Iglesia (Mt 18, 18; Jn 20, 22-23), sino que establecen una fuerte imposibilidad psicológica de quienes incurren en la apostasía o el pecado contra el Espíritu Santo (= obcecación voluntaria ante las obras evidentes de Dios: Mt 12, 24), para adoptar la actitud del verdadero penitente. De ahí que se hable de una práctica imposibilidad de perdón, por previsible defecto de penitencia.

VIII. EXPOSICION DEL PROPIAMENTE DICHO MESIANISMO SACERDOTAL DE JESUS, EL HIJO DE DIOS (6, 13 - 10, 18): JESUS ES UN MESIAS SUPRANACIONAL Y RELIGIOSO.

A) Un primer principio: Superioridad de Cristo (cuya figura era Melquisedec) sobre Abraham: 6, 13 - 7, 10.

Este pasaje es alambicado y sutil. Trata de descubrir a sus lectores las raíces bíblicas, ya en el Antiguo Testamento, que probaran la limitación y transitoriedad radical del Antiguo Testamento.

Comienza remontándose a la persona de Abraham, padre del pueblo elegido. No trata aquí el autor de demostrar que en la bendición de Abraham estaban ya incluidas todas las naciones de la tierra (cf. Gál 3, 8-9). Trata de demostrar bíblicamente la inferioridad de Abraham respecto a Otro. Las promesas, hechas a Abraham y garantizadas por Dios con juramento, no quedan anuladas, sino

que llegada la plenitud de los tiempos también ellas llegan a plenitud. Así «nos vemos más poderosamente animados los que buscamos un refugio asiéndonos a la esperanza propuesta, que aceptamos como segura y sólida ancla de nuestra alma, y que penetra hasta más allá del velo, adonde entró por nosotros como precursor Jesús, hecho a semejanza de Melquisedec, Sumo Sacerdote para siempre» (Hbr 6, 18b-20).

En todo este pasaje (7, 1-10) el autor se muestra como inteligente y agudo lector del Antiguo Testamento. En un extraño capítulo del Génesis (el c. 14), que no pertenece a ninguna de las tres grandes fuentes del Pentateuco, se ve a Abraham que sale contra la retaguardia de una coalición de reyes que, en una incursión, había hecho cautivo a su sobrino Lot. Tras el éxito de su gestión de rescate, la religiosidad de Abraham acude a la mediación sacerdotal del Melquisedec, que le bendice y recibe sus diezmos. Por este hilo el autor deduce que, sin revocar la promesa hecha a Abraham, existe un mediador superior. Lo que se dio en el pasado, como simple figura del Hijo de Dios (Hbr 7, 3), se da ahora en la realidad.

Dos principios sacerdotales, que tenían vigencia en el sacerdocio levítico del Antiguo Testamento, establecen la pertinente jerarquía: 1.° Los hijos de Leví, que reciben el sacerdocio, tienen orden según la Ley de percibir el diezmo del pueblo. 2.° También es incuestionable que el inferior recibe la bendición del superior. Aplicados ambos a la relación Abraham/Melquisedec, se induce con evidencia la inferioridad de aquél respecto a éste.

Como conexión para lo que sigue, se establece que el sacerdocio levítico adolece y comparte la misma inferioridad de Abraham, «pues ya estaba en las entrañas de su padre cuando Melquisedec le salió al encuentro» (Hbr 7, 10). Todo el judaísmo estaba orgulloso de su filiación abrahámica (Jn 8, 39. 53); compartía, pues, con él la dignidad y la limitación.

El pasaje crucial de esta argumentación es 7, 1-3, en que se establece a Melquisedec como tipo o figura de Cristo. ¿En qué sentido?

Primero, por la etimología de su nombre: *Malki-sedeq* = rey de justicia. Efectivamente, la tradición judía había anhelado un mesías, que estableciera la justicia, par-

ticularmente para con los pobres (Is 9, 5-6; 11, 1-5; Sal 72, 1-4).

Segundo, por su función: rey de Salem, que según el Sal 76, 3, es la forma abreviada de Jerusalén o Sión. El autor de la Carta a los Hebreos relaciona Salem con *shalom* = paz. Rey, por tanto, de paz. En la línea de la también expectación mesiánica (cf. Zac 9, 9-10).

Como en toda esta Cartta, e incluso en este pasaje, se destaca más el sacerdocio de Melquísedec que su realeza, pero afirmando también ésta, hay aquí un nuevo ejemplo de reducción del mesianismo regio (rey de justicia y de paz) al mesianismo sacerdotal.

Tercero, por el silencio de la Biblia acerca de múltiples circunstancias de la enigmática figura de Melquisedec: sin padre, sin madre, ni genealogía, sin comienzo de día ni fin de vida. En todas las introducciones a los reyes de Judá (libros de Reyes y Crónicas) son éstos los datos que se proporcionan acerca de los sucesivos miembros de la dinastía davídica: El padre y la madre, el comienzo y el fin de su reinado con el cómputo de los años de cada reino. Nada de eso se concreta de Melquisedec, figura del rey-sacerdote mesiánico, Jesús. Particularmente los sacerdotes levitas, descendiente de Aarón, tenían especial cuidado y relación con la genealogía (Lev 21, 7; Ez 46, 22; Esdr 2, 61-63), como cimentación de la legitimidad de su sacerdocio. Todo esto es indiferente en el sacerdocio de Melquisedec, figura de Cristo, Hijo de Dios trascendente.

¿Qué valor tiene esta argumentación bíblica, sobre la base de la figura de Melquisedec? *El Nuevo Testamento* es muy quien para proclamar la novedad del acontecimiento salvífico, que es Cristo, con términos absolutamente nuevos. Sin embargo, en múltiples ocasiones, con mayor o menor evidencia, se presenta su obra y su persona con referencia al Antiguo Testamento. Como aquí. Este método, cuando menos, tiene el mérito de presentar una continuidad en la historia de la salvación, no obstante las profundas innovaciones y transformaciones que acaecen en cada gran período de esa historia de la salvación. Cuando en Israel, con David, se transformó profundamente la situación, una de las preocupaciones de los hagiógrafos fue soldar la nueva institución con las tradiciones de Israel. Igualmente acaece ahora con Cristo. Tal planteamiento bí-

blico del sacerdocio de Cristo tiene, además, el mérito de presentarlo con categorías bíblicas inteligibles a sus destinatarios, los israelitas o hebreos. ¿Además de esto, es necesario admitir que Dios, al inspirar el c. 14 del Génesis, intentaba ya desde antiguo presentar una figura que presagiara al sacerdote y rey de los últimos tiempos, a Jesús, Hijo de Dios encarnado? Es absolutamente posible y es opinión de muchos comentaristas. Pero la fuerza de la proclamación del nuevo y eterno sacerdocio de Cristo, que depende primordialmente de la autoridad del Señor y de la Iglesia (cf Hbr 2, 3b-4), no está esencialmente condicionada y medida por la fuerza —más problemática— con que se traben la figura, Melquisedec, y el figurado, Jesucristo.

B) Para la última etapa de la historia de la salvación se anunciaba un cambio de sacerdocio, que necesariamente comportaba un cambio de Ley: 7, 11-26.

Complejas fueron las funciones de los sacerdotes en el antiguo Israel. La que parece ser que fue adquiriendo el rango de nota específicamente y determinativa del sacerdocio fue la función sacrificial. Sin embargo, aquí se toca otro aspecto: la relación sacerdocio/ley, recargando las tintas en el primer elemento, el sacerdocio. En otros pasajes del Nuevo Testamento se recargan las tintas sobre el *otro elemento del mismo binomio, la ley; tal es la crítica* paulina a la ley antigua.

El sacerdocio fue intérprete y juez de la Ley (Dt 17, 8-13) e impulsor a su práctica y observancia (Dt 33, 10). Tal es el alcance de la afirmación: «Sobre el sacerdocio descansa la Ley dada al pueblo» (Hbr 7, 11). Al sufrir el sacerdocio un cambio radical, consiguientemente se conmociona la respectiva Ley (Hbr 7, 12); la ley no crea, sino que regula lo que existe. En el Nuevo Testamento el sacerdocio se transfiere a Otro, que no es de la tribu de Leví (Hbr 7, 13-14), sino sacerdote a semejanza de Melquisedec, de este modo queda abrogado el sistema legal precedente, por razón de su ineficacia e inutilidad, ya que la Ley no lleva nada a la perfección (Hbr 7, 18-19; cf. Hbr 11,

40). Formulación de la ineficacia de la Ley, que aflora aquí marginalmente, y que recuerda un pensamiento eminentemente paulino: Gál 3, 11. 21; Rom 3, 20; etc. El autor, hecha esta disgresión sobre la ineficacia de la Ley, establece tres aspectos de la ineficacia del sacerdocio levítico en sus aspectos legales; porque si bien el sacerdote era intérprete y juez de la ley, también la ley regulaba al sacerdocio. Son éstos:

— El sacerdocio levítico lo era por ley de prescripción carnal. La ley únicamente reservaba el sacerdocio a los descendientes de Leví (Núm 1, 47-48; 3, 5-6; Dt 10, 8-19; 18, 1-2; 33, 8-9). Al Hijo de Dios se le ha dicho que es sacerdote para siempre por la fuerza de una vida indestructible, la propia del Hijo. Aspecto este de contraste que descubre la debilidad legal de sacerdocio levítico y la fuerza del que se le contrapone, que toca el autor en Hbr 7, 15-16, y que repite en 7, 28.

— Otro aspecto legal: En el sacerdocio levítico no estaba comprometido el juramento divino. Esta cuestión del juramento divino se ha tocado en lo referente a la promesa hecha a Abraham (Hbr 6, 13-18), que confería a la promesa hecho al Patriarca una inmutabilidad, de la que no puede ufanarse el sacerdocio levítico. Sin embargo, cuando en el salmo mesiánico 110, 4, se habla de una alianza de Dios con el sacerdote de los últimos tiempos, también se hace sobre la base de un juramento, que confiere más sólida base jurídica al sacerdocio que se anuncia: Hbr 7, 20-22. Hay ciertos pasajes en el Antiguo Testamento que parecen sugerir que Yahweh otorgó a los descendientes de Aarón una alianza semejante a la que se prometió a la dinastía davídica (cf. Núm. 25, 12-13; Jer 33, 19-22; Mal 2, 4 ss.). ¿Los tuvo presentes el autor de la Carta a los Hebreos, al escribir que en el sacerdocio levítico no estaba comprometido el juramento divino? ¿Ofrecen realmente dificultad estos pasajes a la afirmación que aquí se hace? Obsérvese que en ninguno de esos pasajes aparece expresa la mención del juramento divino; se habla en ellos de una alianza, e incluso de una alianza eterna de la casa de Leví. Pero no se menciona el juramento, que es precisamente donde hace fuerza la argumentación de la Carta a los Hebreos. Los mismos pasajes citados de Jeremías y Malaquías hacen prever una ruptura, por infidelidad, de

la alianza sellada con el sacerdocio levítico. Que el autor de la Carta a los Hebreos recordara estos pasajes de una alianza otorgada por Dios a la casa de Leví, parece deducirse por la conclusión: «Jesús resultó estar en posesión de una Alianza mejor».

— Finalmente, la ley tenía que proveer de sacerdotes al pueblo a lo largo de su historia; por eso estableció una sucesión sacerdotal, que multiplicaba el sacerdocio, porque la muerte les impedía perdurar. El sacerdocio de Cristo es único y perpetuo, porque no hay muerte que lo despoje. Se toca aquí otro aspecto de la primera limitación que la ley y el sacerdocio se influyen recíprocamente y se invalidan. Hbr 7, 23-26.

C) El punto capital de la Carta: la descripción directa del sacerdocio de Cristo: 7, 27 - 10, 18.

Las referencias al Antiguo Testamento, en un continuo contraste, seguirán también en esta sección de la Carta. Pero de un modo menos fatigante. Se va a hablar más de Cristo. Y lo que es más interesante aún: Se cambia el punto de referencia. Hasta ahora parecía como si el Antiguo Testamento diera la pauta y todo el esfuerzo del Autor se centrara en justificar el cumplimiento en Cristo de lo que era exigencia del propio Antiguo Testamento. Ahora se abandona este valor normativo del Antiguo Testamento y se transfiere directamente al propio Cristo: El es la verdadera norma del sacerdocio efectivo y perfecto. Por no alcanzar esa norma, queda descalificado el sacerdocio levítico.

El autor es consciente de este tan importante cambio de perspectiva. Y por eso lo indica: «Este es el punto capital de cuanto venimos diciendo» (8, 1). Lo que acaba de decir, como síntesis anticipada (Hbr 7, 26-28), y lo que va a continuar diciendo.

a) *La síntesis capital de toda la Carta.*

«Así es el Sumo Sacerdote que nos convenía: Santo, inocente, incontaminado, apartado de los pecadores, encumbrado por encima de los cielos, que no tiene necesidad

> de ofrecer cada día sacrificios, primero por sus pecados propios, como aquellos sumos sacerdotes; luego, por los del pueblo; esto lo realizó una vez para siempre ofreciéndose a sí mismo. Es que la ley instituye sumos sacerdotes a hombres frágiles; pero la palabra del juramento, posterior o la Ley (Sal 110, 4), hace al Hijo perfecto para siempre. *Este es el punto capital de cuanto venimos diciendo*: Que tenemos un Sumo Sacerdote tal que se sentó a la diestra del trono de la Majestad en los cielos, al servicio del santuario y de la tienda verdadera, erigida por el Señor, no por los hombres» (Hbr 7, 27 - 8, 2).

Así se describe el radicalmente «otro» sacerdote (Hbr 7, 11). De «tal» calidad es el Sacerdote que nos convenía (Hbr 8, 1; 7, 27).

El sumo sacerdote judío, aunque sólo una vez al año, en el Día de la Expiación (Lev 16, 2-34), ofreciera directamente el sacrificio por sus pecados y por los del pueblo; sin embargo, su condición de hombre frágil hacía que aquella oblación anual tuviera directa relación con sus pecados de «cada día» y los del pueblo. Cristo no tuvo esta necesidad por su condición de absolutamente santo e inocente (Hbr 7, 26), como Hijo de Dios perfecto (Hbr 7, 28), sin fragilidades (cf. Jn 8, 46). Por su sacrificio hasta la muerte fue exaltado a la diestra de Dios (Hbr 7, 27; 8, 1; cf. Hbr 5, 8-10, y Flp 2, 8).

b) *El culto del Antiguo Testamento, sombra y figura de las realidades celestiales.*

Antes se había destacado el gran papel de la Ley antigua como «introducción a una esperanza mejor, por la cual nos acercamos a Dios» (Hbr 7, 19), ahora se insinúa el verdadero, aunque relativo, valor del culto antiguo: esbozo y sombra de realidades celestiales (Hbr 8, 5).

El autor de la Carta a los Hebreos utiliza, de modo muy personal, los términos con que se indica que las instituciones cultuales del Antiguo Testamento, en su imperfección, presagiaban las del Nuevo Testamento. Casi a la inversa de como lo hacen otros autores. Así da a la palabra *ypodeigma* (Hbr 8, 5; 9, 23 = esbozo, diseño) un sentido que indica la inferioridad de este diseño o proyec-

to frente a la perfección alcanzada por la realidad, de la que aquél era como un anticipo. A veces, le da a este término un sentido peyorativo de mal ejemplo, que no debe imitarse, aunque se debe tener ante los ojos para no repetir la equivocación (Hbr 4, 11); imitación del error antiguo, que ahora sería de mayores proporciones y gravedad. El resto del Nuevo Testamento utiliza el término *ypodeigma* para indicar el modelo supremo plasmado en personas y actitudes, cuya bondad o maldad es difícil o imposible rebasar; exactamente se designa con el mismo término el polo opuesto que se compara o contrasta; así, San Juan lo utiliza para designar el «ejemplo» que Cristo dio a sus discípulos, lavándoles los pies, para que lo imitaran (Jn 13, 15), y Santiago (5, 10), para el ejemplo de paciencia de los profetas, y, en el mal sentido, Sodoma y Gomorra son un ejemplo prototípico de pecado y castigo (2 Pe 2, 6).

Igualmente la serie correspondiente de los dos términos *typos* y *antitypos*. Se utilizan para ver la relación de las instituciones, acontecimientos y personas del Antiguo Testamento con las correspondientes del Nuevo. Pero en la Carta a los Hebreos (8, 5), como en el libro de los Hechos (discurso de Esteban, 7, 44), *typos* designa el modelo de suprema perfección que se copia imperfectamente; y su correspondiente *antitypos* (Hbr 9, 24) es la copia o figura imperfecta. En otros escritos del Nuevo Testamento el uso es inverso, se llama tipo o figura al presagio o esbozo imperfecto: Adán es figura de Cristo (Rom 5, 14), y la generación del Exodo lo es de la Iglesia (1 Cor 10, 6. 11). Y antitipo es la perfección prefigurada: así el bautismo es el antitipo del diluvio, pues el agua del diluvio, si para algunos fue causa de perdición, para otros (Noé y su familia) fue medio de salvación (1 Pe 3, 21). Pero hay que advertir, en favor del uso que hace del término *typos* la Carta a los Hebreos, que, excepción hecha de esta comparación entre Antiguo y Nuevo Testamento, el término *tipo* siempre tiene un sentido modélico de excelencia: El Evangelio es modelo o tipo de doctrina (Rom 6, 17); Pablo y sus colaboradores son modelo o ejemplar imitable de vida (2 Tes 3, 9; Flp 3, 17); Timoteo (1 Tim 4, 12) y Tito (2, 7) deben ser para los creyentes modelos de buenas obras; lo mismo que los pastores de la Iglesia (1 Pe 5, 3).

El autor de la Carta a los Hebreos afirma que las instituciones cultuales del Antiguo Testamento, sintetizadas en la Tienda de la reunión (Ex 25, 9. 40), las copió Moisés imperfectamente de un modelo superior que le fue mostrado: las realidades celestiales, que Cristo inaugura (cf. Hbr 9, 21 ss.). También aquí el autor se muestra como lector avispado e inteligente para leer en el Antiguo Testamento la necesidad de unas instituciones cúlticas superiores: El modelo de que copió Moisés.

El culto del Antiguo Testamento es también «sombra» *(skia)* de lo venidero (Hbr 10, 1) o de las realidades celestiales (Hbr 8, 5). Concepto que también utiliza San Pablo (Col 2, 17). Con ello se indica que el culto del Antiguo Testamento estaba radicalmente ordenado, en inquebrantable dependencia, respecto a la obra de Cristo. Hecho el paso de la figura a la realidad, transformadas las promesas, superada la fase de preparación para alcanzar la plenitud y sustituida la sombra por la realidad que la producía, se conmensura, en parte, la grandeza de la nueva situación sacerdotal obtenida en Cristo.

La Carta a los Hebreos es el único escrito del Nuevo Testamento, en cuyo seno se simultanea, en una continua confrontación, las dos concepciones bíblicas del culto: la judía y la cristiana. Habla del sacerdocio levítico (Hbr 7, 14. 23; 8, 4; 9, 6; 10, 11) y de los sacrificios del Antiguo Testamento (Hbr 7, 27; 9, 9; 10, 1. 5. 11; ¿11, 4?). Y habla del sacerdocio de Cristo (Hbr 3, 1; 4, 14-15; 5, 5. 10; 6, 20; 7, 26; 8, 1; 9, 11) y del sacrificio cristiano (Hbr 9 ,26; 10, 12. 26; 13, 15-16). Esta ambivalencia es posible, porque universaliza el concepto de sacerdocio (Hbr 5, 1-2; 8, 3), convirtiéndolo en una abstracción teológica, uno de cuyos elementos integrantes es el ofrecimiento de sacrificios (Hbr 8, 3). Así los conceptos de sacrificio y de sacerdocio son predicables, analógicamente, del judío y del cristiano: Hbr 5, 1; 7, 27; 8, 3; 9,23. Con ello, el autor de la Carta a los Hebreos clarificó la conciencia cristiana acerca del culto, afirmando que aunque diverso del antiguo, el régimen sacrificial y sacerdotal se continuaba perfeccionando. Posteriormente ha habido religiones, como el Islam, sin un régimen propiamente sacerdotal o sacrificial.

c) *Las realidades celestiones que, en materia de culto, Cristo inaugugra.*

El autor parte del principio de que Cristo, según la profecía de Jeremías (31, 31-34), inaugura la Nueva Alianza: Hbr 8, 6-13. Es tema conocido por todo el Nuevo Testamento. Pero esto se recuerda con el claro propósito de concluir que también la Nueva Alianza tiene sus ritos litúrgicos y su santuario (Hbr 9, 1).

Una vez lograda, en materia de sacerdocio y de sacrificio, la pertinente ruptura con el régimen antiguo, sobrevino en varios escritos del Nuevo Testamento un cambio sorprendente de actitud. Las mejores realidades cristianas van a expresarse ahora con terminología cúltica. Así los hicieron, desde diversas perspectivas, Pablo, Pedro, el autor de la Carta a los Hebreos y el Apocalipsis. La Iglesia apostólica se planteó, pues, el problema del sacerdocio y del sacrificio cristiano.

Para entender las enseñanzas de la Carta a los Hebreos en esta materia conviene recordar el sentido que el Nuevo Testamento da a la exaltación de Cristo a la diestra del Padre, tema éste tan persistente y central en la Carta. Cristo goza ya de su condición escatológica. Para San Juan la exaltación de Cristo tiene momentos que forman un mismo misterio, la pasión y la glorificación. Análogamente la Carta a los Hebreos presenta el sacrificio de Cristo en la Cruz como la entrada del Sumo Sacerdote en el santuario (Hbr 7, 16 ss.; 9, 24 ss.). Es el sacrificio de Cristo presentado como ascensión (cf. Jn 12, 32). Sale de la esfera temporal para entrar en la condición definitiva. Cristo, ascendiendo, no está ausente del mundo, sino presente de una forma nueva. Tras su glorificación puede venir el Espíritu Santo y nacer la Iglesia (cf. Hch 2, 32-33; Jn 7, 39; 16, 7; 20, 22; Ef 4, 8 ss.). Por la glorificación de Cristo se nos abre a los hombres el camino hacia Dios (Hbr 4, 14. 16; 6, 20; 7, 19. 25; 9, 9; 10, 1. 19; cf. Jn 14, 2. 6; Rom 5, 2; Ef 1, 4; etc).

Igualmente, para entender las enseñanzas que aquí nos da la Carta, hay que corregir un error de óptica doctrinal. Al hablar de realidades celestiales fácilmente pensamos en algo futuro, a lo que llegaremos. Es el concepto horizontal de la historia de la salvación. Y ello es verdad, en-

tendido de la plenitud y de la perfección, a conseguir en el reino de Dios. Pero complementaria de esta concepción horizontal y temporal, que admite etapas y sucesiones, hay otra concepción vertical, mediante la cual, por Cristo, estamos ya en conexión con las realidades superiores, que Cristo inauguró. Cristo es y sigue siendo cabeza de la Iglesia, no sólo de la celestial (entendida como Iglesia de los santos que gozan ya de la visión de Dios), sino también de la Iglesia peregrina. A toda esa realidad nueva, que Cristo preside y gobierna, se le da aquí el calificativo de celestial y engloba no sólo a la comunidad de los santos del cielo, sino también la Iglesia de la tierra. Es una visión de la Iglesia, presidida y gobernada por Cristo glorificado, muy semejante a la que tiene el Apocalipsis.

Celestial y espiritual.

En la primera Carta de San Pedro (2, 5) el templo y el sacrificio cristianos son designados con el término *espirituales*. Sobre la base de Hbr 9, 14 se puede establecer una identidad del término «espiritual» con el de realidades *celestiales*, que caracteriza el culto inaugurado por Cristo. En Ef 1, 3 se funden ambos conceptos: «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones *espirituales, en los cielos,* en Cristo».

Respecto a nuestra condición celestial ya desde ahora, hay en el Nuevo Testamento dos formulaciones complementarias: La una, considera la instalación celestial de los cristianos como futura (Rom 6, 3-11; 8, 11. 17-18). La otra, como ya presente (Col 2, 12; 3, 1-4; Ef 2, 6; estos pasajes de la Carta a los Hebreos y el Apocalipsis). Por ello el culto de la Iglesia es *celestial,* por cuanto toca las mismas realidades eternas, que tienen su plena expresión en el cielo con Cristo glorificado. Y es *espiritual* por pertenecer al ámbito del espíritu. Con ello se subraya una cualidad esencial y excelente de toda la economía nueva. El espíritu no toca las realidades para volatizarlas y esfumarlas. Les confiere el supermo y específico sello cristiano, la perfección ofrecida en Cristo.

Como en la primera Carta de San Pedro se aplica el adjetivo *espiritual* al templo y a los sacrificios, porque pudieran ser los términos más susceptibles de interpretaciones crasas y materialistas; así la Carta a los Hebreos aplica a estas realidades el término *celestial.* Interesante a este respecto es la oposición entre el culto espiritual y el culto carnal judío (Hbr 9, 8-14; cf. Flp 3, 3), que se remonta al magisterio mismo de Jesús (Jn 4, 19-25). No por esto los apóstoles inculcan un espiritualismo, en que todo elemento sensible deba ser descartado. Las expresiones: alimento y bebida espirituales (1 Cor 10, 3-4; 1 Pe 2, 2 que algunos interpretan de la Eucaristía) y la de cuerpo espiritual (1 Cor 15, 44) pueden ser la mejor evidencia de que, para el cristiano, también lo corporal ha sido invadido por el Espíritu. En el Nuevo Testamento hay claros indicios de que la comunidad apostólica daba la necesaria cabida al elemento sensible, tanto en los sacramentos como en el culto, en la oración y en las muestras de caridad fraterna, como propias de una sociedad espiritual y celestial pero visible. Si algo es irreal para los escritos apostólicos es lo carnal y sensible desprovisto de la fuerza del Espíritu y sin conexión con Cristo.

El sacrificio de Cristo:

La Carta a los Hebreos establece, como principio general, que Cristo, en virtud de su sacerdocio, tiene que ofrecer algo a Dios (Hbr 8, 3; cf. 5, 1). Tres términos escoge para designar lo que Cristo ofrece: *dones* («dora»: Hbr 5, 1; 8, 3), *sacrificios* («prosphora»: Hbr 10, 10. 14; cf. Ef 5, 2) y *víctima* («thysía»: Hbr 5, 1; 8, 3; 9, 26; 10, 12. 26; cf. Ef 5, 2).

En la Carta se afirma claramente la discontinuidad entre el régimen sacrificial antiguo y el nuevo. El pasaje más claro es Hbr 10, 5-9 (cita del Sal 40, 7-9). Los tres términos empleados por el salmo: sacrificio cruento de un animal (*zebaj*); sacrificio de cualquier clase, bien sea de cereales o de animales (*minjah*), y holocausto de expiación (*holah-wajatahah*), con toda justicia pueden interpretarse como designando la totalidad de los sacrificios antiguos. Frente a ellos se afirma: «Habiendo dicho: Los sacrificios,

las ofrendas y los holocaustos por el pecado *no los quieres, no los aceptas,* siendo todos ofrecidos según la ley, dijo entonces: He aquí que vengo para hacer tu voluntad. Abroga lo primero, para establecer lo segundo. En virtud de esta voluntad, somos nosotros santificados por la oblación del cuerpo de Jesucristo, hecha una sola vez» (Hbr 10, 8-10).

¿En qué consistió el sacrificio de Cristo? Una primera determinación: Ofreció en los días de su vida mortal ruegos y súplicas (Hbr 5, 7). Una última y elocuente concreción: Se ofreció a sí mismo (Hbr 7, 27; 9, 14), entregándose por nosotros como oblación y víctima de suave aroma (Ef 5, 2). El sacrificio de Cristo comienza ya en la encarnación (Hbr 10, 5 ss.; cf. Jn 3, 16; 12, 27), y llega a su plenitud en la pasión (Hbr 9, 25-26), cuando derramó cruentamente su sangre (Hbr 9, 12-14).

Esto lo realizó de una vez para siempre (Hbr 7, 27; 9, 12. 26. 28; 10, 10; cf. Rom 6, 10; 1 Pe 3, 18). El sacrificio de Cristo es, pues, único (Hbr 10, 12. 14), perenne (Hbr 7, 27; 9, 25-28; 10, 11-14) y eficaz (Hbr 9, 12-14; 10, 10), frente a los sacrificios antiguos que eran múltiples, temporales e ineficaces.

A pesar de la unicidad del sacrificio de Cristo, tan fuertemente subrayada con expresiones como *único sacrificio* (Hbr 10, 12), paralelo a *única ofrenda* (Hbr 10, 14), hay que explicar ciertos vestigios de pluralidad del sacrificio cristiano, que se registran también en el Nuevo Testamento. La primera Carta de San Pedro habla de «ofrecer *sacrificios espirituales* aceptos a Dios por Jesucristo» (2, 5). Se trata de los sacrificios que los cristianos han de ofrecer y que no son del todo idénticos al de Cristo, aunque deben ser realizados en Cristo, pues por Cristo son sacrificios espirituales aceptos a Dios. La unicidad de Cristo, en este como en otros problemas teológicos, no debe entenderse como una mole que anula o inutiliza todo brote y toda iniciativa de sus discípulos. Cristo es más bien como la levadura, que hace fermentar toda la masa. No es, pues, el sacrificio de Cristo un expediente fácil, que anula la responsabilidad de sus discípulos y les dispensa de la colaboración y el trabajo. Es, pues, teológico compaginar la unicidad del sacrificio de Cristo, por su capitalidad, con la existencia de otros sacrificios cristianos subordinados.

Este es, pues, el sacerdocio de Cristo: El que se ejerce en un templo no fabricado por manos de hombres (Hbr 9, 11; cf. Jn 2, 19-22); que tiene como primera piedra su cuerpo glorificado (1 Pe 2, 4-5), sobre el cual se edifican también todos los creyentes para constituir el templo espiritual o celestial. En la Jerusalén celestial, el Cordero es el santuario (Ap 21, 22); cada creyente es también un templo de Dios (1 Cor 6, 19; 1 Pe 4, 14) y toda la comunidad, peregrina y celestial, es el templo de Dios (1 Cor 3 16-17; 2 Cor 6, 16; Ef 2, 18-22; 1 Pe 2, 5). En este templo, celestial ya desde ahora, Cristo ofrece su único sacrificio, que no obsta a que los cristianos reproduzcan en sí esta disposición victimal de Cristo y con Cristo.

IX. LA GRAN CONCLUSION PRACTICA DE TODA LA CARTA: 10, 19 - 13, 17.

Esta parte constituye la reducción de nuestra fe a la práctica de la vida. Es lógicamente la que ha de constituir el principal tema de reflexión personal. El amplio esquema de esta tercera y última parte de la Carta facilitado al comienzo del presente comentario puede servir, junto con el trabajo personal a realizar con las notas de la Biblia que se maneje, de suficiente orientación de las reflexiones personales.

En esta sección (Hbr 11, 1), el autor ensaya una descripción de la fe. La fe es una actividad compleja y dinámica, que converge con la esperanza y la cimenta. La fe es una posesión anticipada de lo que todavía es objeto de nuestra esperanza: la vida eterna (cf. Hbr 6, 5; Rom 5, 2; Ef 1, 13-14). Pero este objeto de la esperanza tiene para nosotros una característica peculiar: aún no se ve (cf. Hbr 2, 8b; 1 Pe 1, 8-9); la fe posibilita el que ya desde ahora esas realidades no vistas tengan suficiente consistencia como para implicarnos, comprometidamente, en su consecución. El justo vive de esta fe (Hbr 10, 38). Tal fue la actitud de la nube de testigos que nos precedieron, y tal es una de las dimensiones esenciales de la vida cristiana, que se cimenta en la palabra y el juramento divinos (Hbr 6, 18). La fe es, pues, un desafío a nuestra capacidad de fiarnos de Dios, por

encima de nuestra confianza en nosotros mismos y en nuestro alcance. La fe es una proyección total del ser hacia la promesa divina, hacia el futuro que Dios nos ha preparado (1 Cor 2, 9 ss.).

La fe arranca de dos convicciones fundamentales: que Dios está al principio de nuestra existencia y al término (Hbr 11, 6). Dios es preexistente al hombre, como creador (Hbr 11, 3); es uno de los dos postulados fundamentales de la fe, al cual alcanza también la recta inteligencia humana (Sab 13; Rom 1, 19-21). Y a Dios cada hombre tiene que rendir cuentas de su existencia. Entre estos dos artículos fundamentales de la fe se desarrolla toda la gama de verdades que se articulan en los símbolos o profesiones de fe. Con esas dos verdades se movieron cuantos han agradado a Dios por su fe (Hbr 11, 6). Quienes, sin responsabilidad por su parte, no alcanzan una más clara percepción de las verdades de fe, con solas estas dos convicciones ordenan su vida, en consecuencia se salvan y agradan a Dios con una fe justificante.

X. CUESTIONES CURIOSAS EN TORNO A LA CARTA A LOS HEBREOS.

A) El autor:

Esta Carta, calificada como uno de los documentos esenciales de la revelación del Nuevo Testamento, ha sido relacionada con San Pablo. El Oriente cristiano la atribuyó a San Pablo, aunque teniendo conciencia de las dificultades que se oponen a esta atribución: la lengua griega alcanza en esta Carta una altura y elegancia superior al resto de los escritos paulinos; la doctrina, aunque tiene afinidades con el pensamiento de San Pablo, sin embargo, trata temas distintos y el modo de tratarlos también es divergente (por ejemplo, en el modo de citar el Antiguo Testamento). Por estas dificultades las iglesias cristianas de Occidente se negaron a atribuírsela a Pablo hasta el siglo IV. La cuestión está aún abierta. En una cosa parecen convenir todos los autores: en que San Pablo, si ha de considerarse relacionado con esta Carta, no lo es en la misma medida que con el resto de las cartas paulinas.

En la búsqueda del autor concreto de la Carta es curioso que casi todos los nombres que se barajan son del entorno paulino. Ya

desde la antigüedad se barajaron los nombres de Lucas o Clemente Romano, como traductores de un hipotético original arameo, basándose en las afinidades de esta Carta con los escritos de esos autores. También se propone San Bernabé por revestir los requisitos que se presuponen en el autor de la Carta a los Hebreos: judío, de formación alejandrina y levítica, informado en el ritual mosáico. En la antigüedad no se pensó en un hombre, que ahora se propone como probable autor de la Carta: Apolo. Estos son los datos que poseemos sobre la personalidad de Apolo, que pudieran converger en las cualidades que trasparenta el autor de la Carta: Judío alejandrino (Hch 18, 24), orador y conocedor de la Escritura (Hch 18, 28), con una personalidad notable (1 Cor 16, 12; Tito 3, 13).

El problema del autor de la carta a los Hebreos está abierto a múltiples conjeturas, cuya clarificación no es previsible.

B) Destinatarios:

El título «A los Hebreos» data del s. II. Su aceptación y pervivencia indican su indudable exactitud y acierto. Es un escrito que trata temas candentes para los judíos: el destino de su templo y de su culto.

La innegable preocupación de esta Carta por el culto judío puede plantearse de dos maneras: 1.ª) ¿Se trata de un escrito destinado a los judíos prevalentemente, con el fin de facilitarles el despego hacia las viejas instituciones, para conducirlos a las nuevas? Esta es la tesis generalmente aceptada. 2.ª) ¿Se trata de un escrito dirigido a una Iglesia, pero con la vista puesta en la totalidad de los creyentes, con la intención de demostrar que también el Nuevo Testamento tiene su sistema cúltico, superior al del antiguo Israel? En esta segunda hipótesis la vinculación con los judeo-cristianos sería menos necesaria. El P. CONGAR ha escrito: «Es probable que, durante cierto tiempo, los fieles mantuvieron el sentimiento de que era tan verdad decir que el cristianismo tenía sacerdotes, como decir que no los tenía» (*Jalones para una teología del laicado;* Barcelona 1961, p. 170-171). La Carta a los Hebreos, centrándose principalmente en Cristo, trataría de dar respuesta afirmativa a este interrogante.

Esta segunda hipótesis encuadra mejor con la reconstrucción, que hemos ensayado, de la lógica interna de la Carta: Sería una exposición de la dimensión cultual de la nueva religión cristiana, en necesaria confrontación con el antiguo sistema de culto. Israel esperaba un Mesías, acentuando su carácter regio; el autor de la Carta hace ver que aquellas esperanzas, basadas en la promesa divina, se cumplen en Cristo, que es principalmente el mediador definitivo entre Dios y los hombres, y el que inaugura el culto de acceso directo a Dios.

III

LA CARTA DE SANTIAGO

Lutero calificó a la Carta de Santiago como «epístola de paja», porque solamente menciona dos veces al Señor Jesús (1, 1; 2, 1) y porque en el problema de la fe insiste más en la fe en Dios que en la fe en Cristo. Esta apreciación exagerada puede servirnos para captar la vinculación de la Carta de Santiago con el Antiguo Testamento.

I. LA CARTA DE SANTIAGO Y EL ANTIGUO TESTAMENTO.

Las afinidades de esta Carta con el Antiguo Testamento son muy numerosas, proporcionalmente más numerosas que en ningún otro escrito del Nuevo Testamento, sobre todo con los Salmos y la literatura sapiencial.

Vista esta compenetración de la Carta con la mentalidad del Antiguo Testamento, se han preguntado los autores si no sería una pieza de la homilética judía en las sinagogas, adaptada por un cristiano, mediante la intercalación del nombre de Jesucristo en dos ocasiones: 1, 1; 2, 1.

Esta Carta, por el aspecto que tocamos en el presente apartado, puede servir de ilustración práctica de la doctrina del Conc. Vatic. II (DV 15) sobre el valor que aún conserva el Antiguo Testamento para los creyentes por sus altos valores religiosos, no obstante la plenitud de la revelación sobrevenida con el Nuevo Testamento. Dos aspectos cabe subrayar:

A) La fe israelita permanece en la comunidad cristiana.

En primer lugar el monoteísmo, formulado aquí (Stg 2, 19) con reminiscencias de su formulación en Dt 6, 4. Es

el gran dogma israelita reconocido aún por los demonios. Es uno de los dos dogmas fundamentales de toda fe verdadera y salvífica, como lo recuerda Hbr 11, 6: Todo el que pretenda acercarse a Dios ha de creer que Dios existe y que es remunerador.

En segundo lugar, la clave teológica para la interpretación del hombre, imagen de Dios (Stg 3, 9; Gén 1, 27) (cf. Eclo 17, 3; Sab 2, 23). Esta condición de imagen se basa en que Dios ha hecho participar al hombre de su espíritu (Stg 4, 5; cf. Gén 2, 7). Profundamente trabadas e implícitas van aquí dos afirmaciones: 1.ª Que el alma racional ha sido infundida en nosotros por Dios; tal es uno de los principales dogmas del judaísmo, que hereda el cristianismo. 2.ª Este espíritu de Dios, del que participamos, nos hace anhelar lo que Dios desea; es la rectitud de la conciencia, que arde en cada hombre (cf. Ex 20, 3-5; 34, 14; Dt 4, 24; 32, 16. 19; Is 59, 17; Ez 5, 13; 16, 38; 23, 25; Sof 1, 18; Zac 8, 2). Por este espíritu, que ora en nosotros (cf. Rom 8, 26), nuestras peticiones, si son rectas, son atendidas (cf. Mt 18, 19-20; Jn 14, 13). ¿Se intenta así un penetrante análisis para desvelar incluso las raíces ontológicas de la posibilidad y eficacia de la oración? Todo espíritu que proviene de Dios es convergente con Dios. Las coincidencias entre Stg 4, 3-5 y Rom 8, 26-27 permiten conjeturar las afinidades entre el pensamiento paulino y el de Santiago, que aparecerá también en otra cuestión, la de la justificación por la fe.

En tercer lugar, la valoración teológica de la figura de Abraham: El elogio de la fe de Abraham en el sacrificio de Isaac (Stg 2, 21-22); la alusión de esta Carta a Gén 22, 9 no está hecha ni según la versión griega de los Setenta, ni según el texto hebreo (cf. 1 Mac 2, 52; Hbr 11, 17). La fe justificante de Abraham (Stg 2, 23; Gén 15, 6) es pasaje que cita también San Pablo en las cartas que tratan el problema de la justificación por la fe: Gál 3, 6 y Rom 4, 3. En este pasaje la Carta de Santiago recoge el calificativo de Abraham como «amigo de Dios»; ¿se refiere Santiago a 2 Crón 20, 7 y a Is 41, 8? Este calificativo del patriarca aparece también en los apócrifos y Filón, y lo utilizó la tradición cristiana: Clemente romano, Tertuliano, Ireneo, etcétera. Los árabes llaman a Abraham «el amigo de Alah», o simplemente «el amigo» (El Khalil).

B) TAMBIÉN LA MORAL ISRAELITA SE TRANSPARENTA EN ESTA CARTA.

La simpatía de Santiago por los humildes evoca la del Deuteronomio y el Levítico, aunque la moral social de Santiago es más elevada. Un primer principio moral: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Stg 2, 8; Lev 19, 18). La Carta de Santiago recoge dos concreciones morales en la línea del Pentateuco: Ex 22, 22 y Dt 24, 17; prohibían hacer el mal al huérfano y a la viuda; Santiago (1, 27) dice que hay que hacerles el bien. Dt 24, 15 como Stg 5, 4 pone, como uno de los pecados sociales que claman al cielo, retener el sueldo de los empleados. Estas afinidades con el Pentateuco, no muy numerosas, pudieron inspirarse más en la tradición que en el Pentateuco mismo.

En cuestiones morales la Carta de Santiago conjunta las tradiciones profética y sapiencial de Israel.

Los contactos con los profetas son pocos (unos 20 versículos), pero significativos: el carácter y el estilo de Santiago, su ardor y austeridad, son los mismos que animaban a los profetas; estaba tan nutrido de su doctrina, particularmente de Isaías, que habla como uno de ellos. La mitad de estos versículos influenciados por los profetas (Stg 1, 9. 10. 11. 27; 2, 5; 1. 2. 3. 4. 5) se ocupan de la justicia social: las invectivas socio-proféticas han inspirado a Santiago sus expresiones más fuertes (Stg 5, 1-5). Las semejanzas de Santiago con los sapienciales consisten sobre todo en la elección de algunos temas; aunque Santiago es menos descriptivo y más religioso; la sabiduría de Israel (común a otros pueblos orientales) se hizo religiosa poco a poco. Santiago está en el término de ese proceso de dar motivaciones religiosas a las reflexiones de la prudencia y la sabiduría.

a) *Temas sapienciales de la Carta de Santiago.*

Varios son los temas sapienciales que recoge la Carta de Santiago; aquí sólo dedicaremos un poco de mayor atención a un tema específicamente sapiencial, el de los pecados de la lengua, en el que se detiene particularmente la Carta.

El tema del dominio de la lengua y la reprobación de los pecados que con ella se cometen es un tema común a la sabiduría oriental. En el Libro de los Muertos egipcio el alma confesaba en el juicio: «No he ultrajado, no he dicho demasiadas palabras». Y el también egipcio, el sabio Ptah-hotep, recomendaba la circunspección en las palabras, como factor de honorabilidad social: «Si comes con un personaje superior a ti, no hables más de lo que él te dé ocasión, porque no sabes lo que puede desplacerle». El sabio Ani subrayaba más bien el aspecto moral: «Evita pecar con las palabras. Que no sean hirientes. Es condenable en el hombre la garrulería maliciosa, que no se toma descanso. Que la conversación de la mujer sea sobre su esposo, y la del hombre sobre su profesión». En esta línea se insertan profusamente los sabios de Israel. Con posterioridad, Simón, hijo de Gamaliel I, decía: «He crecido entre sabios. Nada he encontrado mejor para el hombre que el silencio. Lo principal no es saber, sino hacer. Quien multiplica las palabras ocasiona el pecado» (*Pirké Aboth*: I, 18).

Tres son los principales pasajes, de extensión desigual, en que Santiago aborda los pecados de la lengua:

Stg 1, 19-20: Que el hombre sea pronto para escuchar y tardo para hablar (1, 19), coincide con Eclo 5, 11 en la antítesis: escuchar/hablar. El hombre debe ser tardo para la ira, porque la ira no obra la justicia de Dios (Stg 1, 19b-20): es notable la coincidencia entre este pasaje de Santiago y Eclo 1, 22 por relacionar antitéticamente la cólera con la justicia. También Prov 14, 29 y 20, 3 exhortan a la lentitud en la cólera; para el libro de los Proverbios la cólera es una locura (19, 19); mientras que el dominio de sí es declarado superior a la valentía del conquistador de ciudades (16, 32). Santiago es más religioso: El colérico no obra la justicia de Dios (Stg 1, 20) en la línea de aquellos pasajes (Prov 22, 24-25; 29, 22) que relacionan la cólera con el pecado.

Stg 3, 2b-12: Es el pasaje más extenso que se dedica a este tema de los pecados de la lengua. La perfección del que no peca con la lengua (Stg 3, 2b). El Eclesiástico (19, 16) se preguntaba si hay quien no peque con la lengua, tan general es este defecto (cf. 19, 6-12). Es propia del insensato la garrulería y del sabio la vigilancia sobre las palabras (Prov 10, 19; 11, 12; 12, 13; 13, 3; 29, 20; Ecles 5, 1. 2;

Eclo 20, 6; 22, 27; 23, 7-15; 28, 13-26; 32, 8). El Eclesiástico (25, 8; cf. 14, 1) proclama bienaventurado al que está exento de este defecto. Por la brida se controla al caballo y con el timón se dirige la nave; así es la lengua, pequeña, pero de una eficacia desproporcionada. La lengua es un fuego (Stg 3, 6), metáfora tomada del Eclesiástico (28, 21-22): la lengua es un fuego, inflamada para la gehenna o el hades; cf. también Prov 16, 17; 26, 18; 29, 8. La metáfora del veneno (Stg 3, 8) proviene, sin duda, del Salterio; los salmos hablan con frecuencia de los pecados y maldades de la lengua (Sal 5, 10; 10, 7; 12, 4. 5; 15, 3; 35, 15. 16; 36, 4; 52, 4. 6; 57, 5; 58, 5; 59, 8. 13; 62, 5; 64, 4; 69, 12; 73, 8. 9; 101, 5. 7; 109, 2. 3; 120, 2; 139, 20; 140, 4); pero con respecto a esta moral de la lengua se ha hecho notar un cambio de perspectiva en Santiago: El tono de los Salmos es dolorido y apasionado, como de quien habla por haber experimentado el sufrimiento de la calumnia y la maledicencia; Santiago está más próximo de los sabios que de los salmistas, porque su enseñanza no transpira queja alguna; se trata de una exhortación moral sobre este tema. De una misma boca proceden la bendición (a Dios) y la maldición (a los hombres): Stg 3, 9-10; los sapienciales tienen esta antítesis expresada, al afirmar que de la lengua procede la vida y la muerte (Prov 18, 21), la gloria y la deshonra (Eclo 5, 13). El Eclesiástico (12, 25; 20, 17) pone en guardia contra los peligros de la lengua.

Stg 4, 11: Contra la maledicencia. La exhortación de Santiago contra los pecados de la lengua tiende a ser general, sin pormenorizar mucho. Ha fustigado la ira (1, 19b-20), la maldición (3, 9-10) y ahora la maledicencia (4, 11). No enumera más pecados concretos. Para completar su enseñanza conviene recordar que el libro de los Proverbios enumera los siguientes crímenes (*pesaj*) de la lengua perversa (cf. Prov 15, 4; 17, 20): La ruina del prójimo y de la ciudad (11, 9. 11); la violación de secretos (11, 13; 20, 19); el falso testimonio y la mentira (12, 17-19); las querellas y la difamación (10, 18); los ultrajes (18, 16), y la maledicencia (24, 9). Un buen temario para un profundo examen de conciencia, hoy que se ha perdido el aprecio del silencio, propio y ambiental, y queremos estar siempre hablando o que nos hablen, que nos horroriza el silencio como si fuera un presagio de la tumba.

b) *Temas proféticos de la Carta de Santiago.*

Entre los temas de la moral profética que recoge Santiago cabe destacar el de la moral social. Aunque también los libros sapienciales se ocupan de ello, la Carta de Santiago está más cerca de los Profetas y los Salmos que de los sabios.

Stg 1, 9-11. Aquí hay reminiscencias de Isaías (40, 6. 7), donde se dice que la «gloria» del hombre se marchita como la hierba; Santiago sustituye gloria por «riqueza», y ambas contrapuestas a la perennidad de la palabra de Dios. También evoca un pasaje de Jeremías (9, 23): El rico no se gloríe de su riqueza; y otro de Ezequiel (21, 31), en que se afirma que lo bajo será elevado y lo alto se abajará. Santiago afirma del rico lo que también el Sal 37, 2 dice del malvado (que suele ser el rico explotador): que pasará como la hierba. Idea que otros pasajes de los salmos (37, 20; 90, 5-6) aplican a los enemigos de Yahweh. Porque los tres conceptos se complementan: rico, malvado y enemigo de Dios.

Stg 2, 1-9. El tema de los pobres de Sofonías (2, 3) se entremezcla con el tema sapiencial de la acepción de personas (Prov 24, 23).

Stg 4, 13 - 5, 6. El verbo «dad alaridos» (Stg 5, 1) es un término profético (Is 32, 17); Santiago parece aplicar a los ricos las amenazas de Isaías contra Babilonia. Igualmente Santiago (5, 5) aplica a los ricos las amenazas de Jeremías contra sus enemigos (Jer 12, 3) y las naciones (Jer 25, 34; cf. Is 13, 6): el día de la matanza. Los ricos son malvados, que acumulan riquezas (Stg 5, 1. 3; cf. Sal 73, 10-20) y se atraen la maldición de Dios. El rico emplea la violencia contra el justo (Stg 5, 6; cf. 2, 6); tema de los Salmos (37, 14; cf. 94, 5. 6. 21); en los salmos los malvados son, con frecuencia, los ricos que acrecientan su fortuna y explotan al pueblo; viven bien a expensas de los pequeños y los débiles. Dios exalta al pobre, mientras el rico pasa como la hierba. En Santiago, el justo es el pobre (5, 6); como, por contraposición, en los salmos con frecuencia el malvado u orgulloso es el rico (Sal 133, 4). Como en Isaías (5, 8) también en Santiago (5, 4) las rapiñas de los ricos han llegado a oídos del Señor. Malaquías (3, 5; cf. Am 3, 10) afirma que el Señor es el vengador de los obreros

defraudados (Stg 5, 3. 4). Como en los Salmos (10, 12. 18; 94, 1-3; 140, 13), Santiago espera de Dios la justicia (5, 7), pero con una esperanza más pacífica y más segura. En los Salmos esta justicia se manifiesta a través de los acontecimientos de este mundo (ruina y muerte); en Santiago es sobre todo la espera del juicio en el día de la Parusía. Dios elevará al pobre y desdichado (Stg 1, 9; 2, 5; cf. Sal 113, 7. 8); en los Salmos y en Job parece que la perspectiva es material; en Santiago el pensamiento es más espiritual: Se trata de una elevación moral.

II. LA CARTA DE SANTIAGO Y EL NUEVO TESTAMENTO.

Para centrar el problema, se recoge una cita:

> «La Carta contiene tantas reminiscencias de palabras del Señor como ningún otro escrito del Nuevo Testamento. Y más importante aún que estas reminiscencias de palabras del Señor es que todo el espíritu y toda la actitud de la Carta están emparentados de la manera más íntima con el espíritu y con la actitud de Jesús» (A. WIKENHAUSER: *Introducción al N. T.;* Barcelona, 1960, págs. 345-346).

De los 108 versículos de la Carta, 46 al menos acusan esta influencia, y de éstos, 26 al menos se relacionan con el Sermón de la Montaña, aproximándose a la redacción de Mateo. Santiago no depende de los evangelistas canónicos; parece referirse a aquellas colecciones de *dichos* («loguia») del Señor, confeccionadas antes de la redacción de los evangelios. Tiene esto el interés de permitirnos la vecindad con las enseñanzas de Jesús en forma que nos sería desconocida, de no haber sido escrita esta Carta.

Los siete pasajes en que es más indudable el eco de Jesús son: Stg 1, 18. 27; 4, 4; 5, 3. 7-9. Agrupados por temas, contienen estas enseñanzas esencialmente cristianas.

a) EL NUEVO NACIMIENTO.

Stg 1, 18. La Carta alude a una verdad conocida por sus destinatarios. El pasaje del Nuevo Testamento más afín es el de 1 Pe 22 - 2, 2. Probablemente era una idea muy

utilizada en la catequesis y en la liturgia bautismal. Santiago se anticipa así a un tema profusamente utilizado en el IV evangelio (Jn 1, 13; 3, 3-10; 1 Jn 1, 5). El cristianismo da a este nuevo nacimiento una dimensión específicamente individual y sobrenatural. Es cada cristiano, en su singularidad, el que es objeto de esta regeneración. Por ello la perspectiva es muy diferente de aquella de Dt 32, 18 en que la imagen del nacimiento se aplica comunitariamente a Israel en sentido colectivo.

El medio de esta regeneración es «la Palabra de la verdad», la revelación cristiana, de que habla a continuación (vv. 19-27), y a la que llama «ley de la libertad», «ley regia» (1, 21-25; 2, 8). Fórmulas cristianas análogas se encuentran en Ef 1, 13; Col 1, 5; 2 Tim 2, 15. La Palabra de la verdad evoca la poderosa acción de Dios en la línea de la primera creación (Gén 1, 3; Sal 33, 9) o de toda intervención eficaz de Dios (Is 55, 10. 11; Sal 107, 20).

El término a que se dirige esta regeneración es a convertirnos en «primicias de sus creaturas». De la ofrenda de las primicias de la cosecha (Ex 22, 29. 30; Dt 18, 4) se pasó a proyectar el concepto en sentido figurado sobre los hombres, designando a aquellos consagrados a Dios con preferencia a otros. Así Jer 2, 3 llama a los israelitas «primicias» para Yahweh. El cristianismo hereda este concepto: 1 Cor 16, 15; Rom 16, 5; Ap 14, 4. Santiago, probablemente con anterioridad a otros autores del Nuevo Testamento, la expresa aquí. Los judeo-cristianos, a quienes se dirige la Carta, por su llamada a la Iglesia son como las primicias de todas las creaturas.

b) La acepción peyorativa del término «mundo»

Stg 1, 27; 4, 4. Esta acepción de «mundo», tan frecuente en el Nuevo Testamento, no se encuentra antes de Jesús; por ende, proviene de la enseñanza del Salvador. «Este mundo» son aquí los enemigos de Dios, que con su odio persiguen a Cristo y a sus discípulos (cf. Mt 18, 7; Jn 1, 10; 7, 7; etc.; 1 Jn 5, 19). Jesús afirmó de sí y de sus discípulos que no eran de este «mundo» (Jn 8, 23; 14, 17; 15, 18-19; 17, 14. 16); pues este «mundo» está bajo el dominio de Satanás (Lc 4, 6; Jn 12, 31; 14, 30; 16, 11; 2 Cor 4, 4; Ef 2, 2). Al parecer, algunos creen que esta

denominación cristiana está superada y caduca. Sin embargo, todavía hasta en el lenguaje vulgar se utilizan las expresiones: el «mundo» del hampa, el mundo de la droga, el mundo de la especulación, el mundo de la *maffia* y de la política. Todo esto y mucho más quiere encerrar la expresión bíblica «este mundo». Es decir, el sistema de la violencia y la explotación, el sistema del odio y la mentira; el ambiente donde impera Satanás y el mal, donde proliferan las vejaciones y los vicios. En una palabra, el ámbito del pecado.

Evidentemente en el Nuevo Testamento y en el magisterio de Jesús existen otras acepciones del término «mundo»: 1.ª El universo o la tierra, que es obra buena de Dios, aunque profundamente afectado por el pecado y, en consecuencia, objeto de la redención que también lo alcanza: Rom 8, 19-22. 2.ª La colectividad de los hombres, objeto de un amor de predilección de Dios: Jn 3, 16.

c) La escatología.

Stg 5, 3. 7-9. La mención del «fuego» en relación con el juicio y la condenación aparece en Mt 18, 8; 25, 41; Mc 9, 42. 43; 2 Pe 3, 7; Jds 23. El concepto de «los últimos días» tenía en los profetas un sentido mesiánico y escatológico (Os 3, 5; Is 2, 2; Ez 38, 16; Dn 2, 18; cf. Dt 4, 30; Jer 23, 20). El Nuevo Testamento habla de los últimos tiempos a veces en futuro (1 Tim 4, 1; 2 Tim 3, 1); a veces, en presente, como aquí (Stg 5, 3) y en Hbr 1, 2; 1 Jn 2, 18; 1 Pe 1, 5-6; para indicar que la historia de la humanidad, con la venida de Jesús, ha entrado en su última fase. El contexto de Santiago está abierto también a una interpretación de futuro.

El término «parusía» (Stg 5, 7. 8) frecuentemente en el Nuevo Testamento es un término escatológico, para designar la segunda venida del Señor: Mt 24, 3. 27. 39; 1 Cor 15, 23; 1 Tes 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23; 2 Tes 2, 1. 8; 2 Pe 1, 16; 3, 4; 1 Jn 2, 28. Aunque también el Nuevo Testamento coonce el sentido ordinario de presencia (1 Cor 16, 17; 2 Cor 10, 10; Flp 2, 12), como ya era utilizado en el Antiguo Testamento (Neh 2, 6; Jdt 10, 18; 2 Mac 8, 12; 15, 21). ¿De la venida de quién habla aquí Santiago? Por influjo de la mentalidad escatológica concerniente a la se-

gunda venida de Jesús, se ha interpretado que de ella habla aquí. Otros autores creen que el Señor, cuya venida se espera (5, 8), es Dios Padre, de quien se habla en los versículos 10 y 11, y que en toda la Carta viene presentado como Juez supremo (5, 4; cf. 1, 7; 3, 9; 4, 10. 15; Jn 3, 17; 12, 47). No debe hacerse de esto mayor dificultad, porque Jesús, en virtud de su naturaleza divina, posee los atributos de la divinidad, incluida la suprema potestad judiciaria (Jn 8, 15-18). En el Pastor de Hermas (*Sim* 5, 5. 3) y en 2.ª Clemente (7, 1) se presenta al Padre como el que viene al final de los tiempos.

Esta perspectiva escatológica en el contexto de Santiago sirve para estimular la práctica de la caridad fraterna.

«Para que no seáis juzgados» (Stg 5, 9) es posiblemente un eco del Sermón de la Montaña (Mt 7, 1; Lc 6, 37). La expresión: «El Juez está a las puertas» (Stg 5, 9) proviene de idéntica imagen utilizada por el Señor en el discurso escatológico: Mt 24, 33; Mc 13, 29.

En conclusión: es imposible que esta serie de afinidades (que se pudieran multiplicar), tan enraizadas en la íntima contextura de la Carta de Santiago, hayan sido meros retoques adicionales a un escrito judío anterior.

III. ¿ALUDE LA CARTA DE SANTIAGO A UNA CUESTION DE LA TEOLOGIA PAULINA?

a) Se descubre en ambos autores una discrepante afinidad.

Stg 2, 24: «Ya veis cómo el hombre es justificado por las obras y no por la fe solamente».

Gál 2, 16: «Conscientes de que el hombre no se justifica por las obras de la Ley, sino sólo por la fe en Jesucristo».

Rm 3, 28: «Porque pensamos que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la Ley».

Además, citan ambos el mismo ejemplo de Abraham en diferente perspectiva:

Stg 2, 21: «Abraham, nuestro padre, ¿no alcanzó la justificación por las obras cuando ofreció a su hijo Isaac sobre el altar?	*Rm* 4, 2: «Si Abraham obtuvo la justicia por las obras, tiene de qué gloriarse, mas no delante de Dios» (cf. Gál 3, 6).

Los dos autores citan el mismo pasaje de Gn 15, 6: Stg 3, 23; Gál 3, 6; Rm 4, 3.

En conclusión: tales coincidencias no son efecto del puro azar. Los tres escritos conjugan las mismas palabras: Obras, fe, justificar. Y se apoyan en el ejemplo de Abraham, con la misma fórmula genesíaca. Antes de intentar ofrecer una solución a esta contradicción aparente, hagamos una disgresión de tipo histórico-literario.

b) ¿QUIÉN ALUDE A QUIÉN? UN PROBLEMA QUE REPERCUTE EN LA DATACIÓN DE LOS ESCRITOS.

Se da toda la gama de combinaciones

— Que Pablo alude a Santiago. TH. ZAHN, MAYOR, KNOWLING. Estos autores creen que los judaizantes alegaban Stg 2, 10 u otros pasajes semejantes de esta Carta para obligar a los gentiles a practicar las costumbres judías. Pablo, sin contradecirlo, argumenta contra los judaizantes.

— Que Santiago alude a Pablo. Tal es, por diversos motivos, la tesis de algunos católicos y protestantes. Ya San Agustín y San Beda, seguidos por muchos católicos, creyeron que Santiago argumentó contra algunos fieles que interpretaban mal la tesis de Pablo sobre la justificación por la fe sin las obras. Según los partidarios de esta opinión, no sería necesario que Santiago conociera y examinara directamente el texto de Gálatas y Romanos, porque la doctrina paulina tenía su eco. El Concilio de Jerusalén pudo ofrecerle también la ocasión de conocer la doctrina paulina directamente.

— Que ambos dependan de una fuente común (judía o judaizante), que cada uno utiliza según sus propias preocupaciones. Así E. M. BOISMARD, LECONTE.

Los descubrimientos de Qumrán permiten situar este problema en un contexto anterior al cristianismo. Entrambos están influenciados por el judaísmo. Pero hoy sabe-

mos que en el judaísmo no todas las aguas iban por el mismo cauce. Algunos judíos, particularmente los esenios, percibieron que sin la misericordia divina las obras no bastaban para asegurar la salvación. El Maestro de Justicia sabe que Dios «lo atraerá a Sí, lo hará justo, lo justificará con su incorruptible justicia y, por su inagotable bondad, le perdonará todas sus faltas» (Regla de la Comunidad: 1QS 11, 12-14). Estas apreciaciones, encontradas con las posiciones de la teología legalista oficial, inciden en Santiago y Pablo.

Ambos saben que sin la ayuda divina el hombre no puede nada. Pero, según la actitud de sus lectores, la doctrina común reviste planteamientos diferentes. Pablo se dirige a cristianos que otorgan una importancia excesiva a las prácticas ya caducas de la Ley judía. Santiago, por el contrario, teme que los lectores se amparen en tal doctrina para contentarse con una fe teórica y fácil, sin repercusión en la vida. Es difícil reconstruir esta polémica en el judaísmo anterior y, consecuentemente, las posiciones adoptadas por Santiago y Pablo al respecto. Pero van apareciendo vestigios de la misma.

No sería imposible que ambos estuvieran, en este tema, condicionados por esta fuente común o controversia judaica. Porque las afinidades que se perciben, por ejemplo, a propósito de las coincidencias en otro tema: la constancia en las pruebas (Stg 1, 2-4. 12; Rm 5, 3-5; 1 Pe 1, 6-9) pudiera explicarse como reminiscencias de un primitivo himno litúrgico. En el tema concreto de la salvación, no sólo la doctrina de Santiago y Pablo, sino bastantes enseñanzas del Salvador se encuadran en el ámbito de aquella polémica judía: La parábola de los obreros enviados a la viña (Mt 19, 30 - 20, 16); la actitud del hijo mayor en la parábola del hijo pródigo (Lc 15, 28-30); la del fariseo y el publicano (Lc 18, 9-14), etc. En este contexto se sitúan las enseñanzas complementarias —no contradictorias— de Santiago y Pablo.

c) Armonización de las expresiones de Pablo y de Santiago.

Lutero creyó que se trataba de una verdadera contradicción polémica entre ambos autores. Loisy también. Sin

embargo, una valoración detenida de las palabras nos hace ver que cada uno las emplea con sentido diferente.

OBRAS

En *Stg* son las obras de beneficencia hacia el prójimo (2, 15-17); la hospitalidad (2, 25); las obras de religión (2, 22); las que realizan la Palabra (2, 22-25).	En *Gal 2, 16,* y *Rm 3, 28,* Pablo habla expresamente de las obras de la Ley, particularmente la circuncisión. Excluye también las buenas obras (Rm 4, 2).

FE

En *Stg* la fe que se contrapone a las obras es la que se quedaría en una pura creencia sin influjo sobre la conducta y la vida. Esta fe está muerta (1, 17. 26), es incapaz de salvar (2, 14), es comparable a la fe de los demonios (2, 19). (Cf. 1-2, 5, 2 c. y ad 1).	San Pablo habla de la fe en la que el corazón y el espíritu se funden (Rm 10, 9); fe activa o actuosa por la caridad (Gál 5, 6; cf. 1 Cor 13, 2).

Stg no se refiere a la fe que enriquece (2, 5), se manifiesta en la oración (1, 6) y sale victoriosa de la prueba (1, 3).

JUSTICIA

En *Stg* equivale a santidad. Tal justicia o perfección proviene de la unión de la fe y las obras. Fe que coopera con las obras y obras que hacen perfecta la fe (2, 22. 24).	En San Pablo la «justicia» es el don gratuito de la gracia santificante, hecho al infiel (la justificación), y que no se consigue por el esfuerzo puramente humano.

EL EJEMPLO DE ABRAHAM

Stg lo aduce en el sentido precedente: la santidad de Abraham se manifiesta en sus obras (2, 23). Quiere demostrar que la fe de Abraham fue activa y operante.	San Pablo quiere demostrar que Abraham fue grato a Dios por su fe: justificado (don gratuito de la gracia) sin las obras (Rm 4, 2).

La celebridad de la fe de Abraham (Eclo 44, 20; Sb 10, 5; 1 Mac 2, 52; Hbr 11, 8-12. 17-19; cf. *Jubileos* cc. 17-19) puede explicar la cita del mismo ejemplo en dos afirmaciones diferentes. La cita de Gn 15, 6, está mejor situada en su contexto, y teológicamente, mejor explotada en San Pablo que en Santiago: Cuando Abraham fue a sacrificar a su hijo llevaba en amistad con Dios, justificado, bastantes años.

Conclusión. Santiago quiere que la conducta del creyente esté en armonía con su fe, para salvarse. No investiga las profundidades de la justificación. Se contenta con trazar las normas de una conducta grata a Dios.

San Pablo afirma que el infiel es justificado gratuitamente, sin las obras. Sean las obras de la Ley (Gál 2, 16; Rm 3, 28), o simplemente las buenas obras (Rm 4, 2). Se sitúa, pues, en el primer momento de la justificación.

Entrambos profesan las mismas ideas fundamentales:

La nueva creatura

Stg no ignora el nuevo estado del alma fiel y creyente: la regeneración por la Palabra de la verdad (1, 18).	San Pablo profundiza en esta cuestión: Gál 4, 15; 1 Cor 5, 17. El cristiano, por la fe y la justicia, es nueva creatura.

No los oyentes, sino los practicantes

Stg 1, 22 (cf. Mt 7, 24).	Rm 2, 13 (cf. Rm 2, 6).

IV. EL AUTOR.

El autor a quien se atribuye la Carta es Santiago, hermano del Señor.

Tres personajes del Nuevo Testamento llevan el nombre de Santiago: El hijo del Zebedeo o Santiago el Mayor, muerto hacia el año 44 en la persecución de Herodes Agripa I (cf. Hch 12, 2); Santiago, hijo de Alfeo, tam-

bién uno de los Doce (Mc 3, 18; Mt 10, 3; Lc 6, 15; Hch 1, 13); y, finalmente, Santiago, uno de los «hermanos del Señor» (con Judas, Simón y José: Mc 3, 31; Jn 2, 12; 7, 3. 5. 10; Hch 1, 14; 1 Cor 9, 5; Gál 1, 19). El grupo de estos «hermanos del Señor» se distingue claramente del grupo de los Doce. Por eso, es lo más probable que el Santiago, a quien la tradición atribuye la paternidad de esta Carta, no fuera del grupo de los Doce (apóstoles).

Aquellos a quienes conocemos como los principales responsable instituidos directamente por Cristo, para ponerlos al frente de su obra, las más de las veces son designados escuetamente *Los Doce;* tal es la designación exclusiva en los Evangelios de Marcos (3, 14. 16; 4, 10; etc.) y de Juan (6, 67-70. 71; etc.). También es la designación prevalente en el Evangelio de Mateo y de Lucas, aunque algunas veces, las menos, se complementa con el calificativo de discípulos, «los doce discípulos» (Mt 10, 1; 11, 1; 28, 16), o de apóstoles, «los doce apóstoles» (Mt 10, 2). Marcos una sola vez utiliza el calificativo de «apóstoles (= enviados), para designar, sin duda, a los Doce cuando vuelven de la misión (Mc 10, 2).

Apenas bajamos de esta designación de Los Doce, surgen los problemas. El uso del calificativo «apóstol» no es claro ni homogéneo en la primitiva Iglesia. Apóstoles, en sentido amplio, son llamados Andrónico y Junia (Rom 16, 7); los delegados de la Iglesia (1 Cor 8, 23); aquellos otros testigos también de la Resurrección, más numerosos que los Doce (1Cor 15, 7); y los que, de acuerdo con esta terminología paulina, tuvieron en la Iglesia primitiva el carisma del apostolado (1 Cor 12, 28; Ef 2, 20; 3, 5; 4, 11).

Santiago, el autor de esta Carta ,no parece que perteneciera al estricto grupo de los Doce. En el libro de los Hechos (12, 17; 15, 13-29; 21, 18-25) y en la Carta a los Gálatas (1, 19; 2, 9) aparece como el ejefe de la Iglesia de Jerusalén, después de la partida de Pedro (Hch 12, 17).

IV

PRIMERA CARTA DE SAN PEDRO

Esta Carta apostólica, por la gama de temas que trata, constituye uno de los escritos más armónicos del Nuevo Testamento. Es un magnífico exponente de lo que sería la predicación de aquellos apóstoles de concepciones teológicas menos personales y profundas que las de Pablo o Juan, pero más asequibles entonces, y ahora para la mayoría de los fieles. Se conjuntan en ella el recuerdo cálido del Cristo histórico junto a la fe en el Cristo escatológico, la conciencia de la incorporación a Cristo por el bautismo y las consecuencias que de él se derivan, las obligaciones en la familia y en la familia cristiana, la actitud en la paz y en la persecución.

De esta Carta se ha dicho que es la mejor introducción para la lectura del N. T., el código cristiano de santidad, documento de la confianza y microcosmos de la fe cristiana y de sus obligaciones.

I. UNIDAD.

A veces se habla de inconexión del pensamiento a lo largo de la Carta, como si se tratara de una serie de reflexiones morales cimentadas en los principios doctrinales que las justifican. De una estructura interna análoga a la que se atribuye a otros escritos del N. T., como, por ejemplo, la Carta a los Hebreos.

Un mínimo índice de unidad se percibe en el jalonamiento de conjunciones ilativas, que marcan el vínculo literario entre cada una de las exhortaciones: 1, 13; 2, 1; 3, 1. 8. 13; 4, 1; 5, 1. 5. 6.

La dificultad que existe en casi todos los libros del Nuevo Testamento para descubrir la idea base, rectora de todo el escrito, puede explicarse: o por el estilo de los escritores de otras épocas, que no sentían como hoy la necesidad de una construcción de pensamiento tan armónica como si se tratara de una obra de arquitectura lógica; o por el misterio propio de las mentes elevadas por la revelación y la inspiración, que a esas alturas tienen sus propias reglas de ilación, y consecuentemente no es fácil penetrar en el meollo del escrito que se estudia.

Hay, sin embargo, un principio elemental de interpretación, valorado para todas las épocas. Cualquier escrito, al principio y al final de su obra, clara o veladamente, deja entrever su idea-base. La lectura del comienzo y el final es eminentemente válida, para descubrir aquellas ideas fundamentales, que polarizan y dan unidad a cuantos fragmentos o ideas en él se recogen.

En 1 Pe dos ideas aparecen en ambos polos. La referencia a ellas es continua en el rostro de la Epístola. Estas ideas claves son la *elección* y el *destierro*. Ambas aparecen al principio (1, 1) y al final (5, 13); el término *synekIekte* = elegida de 5, 13, corresponde al *eklektois* = = elegida de 1, 1; y la mención de Babilonia recoge el concepto de Diáspora, ambas designaciones son simbólicas. Con esta ideología fundamental se explica que nuestro escrito sea uno de los que más ampliamente aplican a la Iglesia cristiana, en su fase actual, la tipología del Exodo, para cimentar una espiritualidad propia de peregrinos y desterrados. La condición de extranjeros está particularmente subrayada en la Carta: 1, 14-16; 2, 11 ss.; 4, 2-4. Se ilumina así la situación del cristiano en el mundo no-cristiano que lo rodea. Como el Israel según la carne, también el verdadero Israel, la Iglesia, vive en la dispersión el destierro, la diáspora, lejos de su patria eterna. Como Israel durante su cautividad tiene que ser como simiente arrojada entre los pueblos. Testigos del Dios invisible por una vida llena del temor de Dios y de las buenas obras.

Otros señalan como hilo conductor del pensamiento la exhortación a imitar a Cristo. Carta dirigida por excelencia a los mártires = testigos: mártires de la fe en Cristo (1, 8), de la esperanza en la vida eterna (3, 15) y de la fidelidad a la comunidad de la Iglesia.

II. USO DEL A. T.

Entre los libros del A. T. tiene el autor preferencia por los Salmos (1 Pe 2, 3. 7. 11; 3, 10-12; 5, 7) y por los Proverbios (1 Pe 2, 17; 3, 6; 4, 8. 18; 5, 5), preferencia que tiñe al escrito de un colorido sapiencial, como instrucción de un padre a sus hijos, buscando despertar en ellos la convicción. De los profetas es Isaías el más utilizado, sobre todo en sus cantos del Siervo de Yahweh (1 Pe 1, 11/Is 53, 7-8; 2, 22-23/Is 53, 9. 12; cf. 1 Pe 1, 24-25/Is 40, 6-7; I Pe 3, 14-15/Is 8, 12-13). Del Pentateuco utiliza, sobre todo, el tema del Exodo.

Muy original es la perícopa 2, 4-10, verdadero mosaico de citas. Sin duda, es el pasaje más denso de ellas. Allí se entrelazan, con un vigor interno de gran armonía, temas provenientes de los más diversos libros inspirados. También es muy importante por su temática, pues la idea de Cristo-Piedra aparece construida aquí en el máximo grado de su riqueza. De entre todos los textos veterotestamentarios aquí alegados, el más primitivamente aplicado a Cristo parece ser el Sal 118, 22, pues ya aparece esta aplicación en la tradición sinóptica (Mt 21, 42; Mc 12, 10. 11; Lc 20, 17) y se continúa en Hch 4, 11 (discurso de Pedro); este texto aparece citado en 1 Pe 2, 7 para indicar la humillación de Cristo, al ser rechazado por los jefes espirituales de Israel, y su exaltación a la diestra del Padre; se habla de Cristo bajo la metáfora de una piedra que es cabeza de arco. Otro tema proviene de dos pasajes de Isaías (8, 14; 28, 16), ya fusionados en Rm 9, 33, aunque de modo diferente a como lo hace 1 Pe 2, 4. 6. 8; esta parcial coincidencia entre Pedro y Pablo confirma la suposición de que ambos textos de Isaías aparecían ya previamente fusionados en alguna composición hímnica del cristianismo primitivo. Se trata también de una metáfora para designar a Cristo como piedra elegida y precisa, salvadora para muchos, y para otros, motivo de tropiezo y de escándalo; una idea análoga fue expresada por Cristo (cf. Mt 7, 6).

Análogas consideraciones valen para la amalgama de textos, con que acaba esta perícopa 2, 9-10 (Is 43, 20-21; Ex 19, 6; 23, 22; Os 1, 6. 9; 2, 3. 25).

III. USO DE LA TRADICION SINOPTICA.

Las alusiones a las palabras del Señor son frecuentes, pero a veces independientes de los Sinópticos. Por ejemplo, la forma con que se cita una palabra de Cristo (1 Pe 3, 9) es probablemente más fiel al original que la forma de Mt 5, 39.

La palma de las alusiones se la lleva el Sermón de la Montaña.

La frase de 1 Pe 4, 8 (a que también alude Stg 5, 20) es un probable «agraphon» del Señor, es decir, un dicho que no se encuentra escrito en nuestros Evangelios.

IV. ELEMENTOS DE UN PRIMITIVO CREDO BAUTISMAL.

Una glosa, conservada por el texto occidental de Hch 8, 37, e inspirada en la liturgia bautismal, testimonia que ya en la época apostólica se exigía, como previa al bautismo y parte ritual de su administración, la expresa confesión de fe en Cristo. Vestigios de un «Credo» histórico cristiano aparecen en diversos escritos del N. T.; uno de los más notables es el fragmento de 1 Pe 3, 18 - 4, 6. Aquí se mencionan: Muerte de Cristo (3, 18), descenso a los infiernos (3, 19), resurrección (3, 21), sesión a la derecha de Dios y dominio sobre los espíritus celestiales (3, 22), juicio de vivos y muertos (4, 5), es decir, de la Humanidad entera. La fórmula «juzgar a vivos y muertos» aparece, con ligeras variantes, en Hch 10, 42 (discurso de Pedro), y en 2 Tm 4, 1, y ha sido incorporada al símbolo de la fe. En Ef 1, 20-21, aparecen enumerados con el mismo orden que en este pasaje los siguientes misterios: Resurrección, Ascensión, sesión a la diestra del Padre y dominio sobre las potestades infernales.

Los versículos intermedios 4, 1-2, tienen afinidades con el texto bautismal de Rm 6, 2 ss., donde Pablo recuerda a sus lectores (vv. 3. 6. 9) un tema, que les es conocido a través de la catequesis bautismal. Los romanos no habían oído todavía la predicación de Pablo y, sin embargo, el Apóstol les invita a «recordar», evidentemente,

las enseñanzas recibidas en la catequesis bautismal uniformemente expuesta en toda la Iglesia.

V. HIPOTESIS ACERCA DE LA PREHISTORIA LITERARIA DE LA CARTA.

En su estado actual, el escrito tiene verdadero carácter epistolar. El saludo (1, 1-2) y la despedida (5, 12-14), perfectamente ensamblados con el resto de la obra, son las principales bases de este carácter específicamente epistolar de la Carta. Añádase que, con toda probabilidad, hace alusión a este escrito el pasaje de 2 Pe 3, 1: «Esta es la segunda Carta que os escribo». Las secciones 3, 13 - 4, 6, y 4, 12 - 5, 4, traslucen, probablemente situaciones muy concretas, que cimentarían aún más la calidad epistolar del escrito.

El estilo es el parenético: Conocidas las dificultades de sus destinatarios, les recuerda los puntos básicos de la fe cristiana, para deducir de ellos las aplicaciones concretas a la situación por que atraviesan. El escrito es un exponente del quehacer profético cristiano, al proyectar las enseñanzas fundamentales a las determinadas circunstancias de la vida de los fieles. El tema de la fortaleza cristiana ante la hostilidad del mundo, e incluso ante la persecución declarada, es fundamental, aunque no exclusivo, en la Epístola.

Pero, dado que en las instrucciones de esta Epístola prevalece el carácter genérico de las mismas, algunos críticos han pensado en la preexistencia de este escrito (sobre todo de 1, 2 - 4, 11) bajo forma literaria diferente. A dos grupos pueden reducirse los que investigan el estado previo de este núcleo doctrinal: los que creen que se trata de una homilía, bautismal o no; y los que piensan que en 1 Pe encontramos la transcripción de una liturgia bautismal.

VI. EL AUTOR.

La Carta se encabeza, según el estilo epistolar de la

época, con el nombre del remitente: «Pedro, apóstol de Jesucristo» (1, 1). Toda la tradición cristiana admitió esta atribución a San Pedro, lo cual es un valioso argumento de autenticidad.

Aparte los documentos de la constante tradición de la Iglesia, que atribuyen el escrito a San Pedro, hay argumentos de crítica interna que abogan en favor de esta paternidad.

En el encabezamiento aparece el nombre del autor y su condición de apóstol de Jesucristo (1, 1); a sí mismo se designa como testigo de los padecimientos (5, 1). En ese mismo versículo hay una velada alusión a su presencia en la Transfiguración: «Participante en la gloria de Cristo que ha de manifestarse». El uso enfático del artículo «el participante» sugiere que se trata de un hecho concreto y determinado de la persona del autor, hecho conocido ya por sus lectores. O. Cullmann prefiere ver en ello una alusión a la aparición a Pedro de Cristo resucitado (cf. 1 Cor 15, 5). Es falsa la valoración de este pasaje como índice de que San Pedro —a quien por pseudonimia se atribuiría el escrito— era venerado ya como mártir.

Habla también el autor de Marcos como hijo espiritual suyo (5, 13). De hecho Marcos estuvo muy vinculado a San Pedro (Hch 12, 12) y la tradición desde los Padres Apostólicos le hace «intérprete de Pedro».

En el encabezamiento aparece el nombre del autor y su condición de apóstol de Jesucristo (1, 1); así mismo se designa como testigo de los padecimientos (5, 1). En ese mismo versículo hay una velada alusión a su presencia en la Transfiguración: «Participante en la gloria de Cristo que ha de manifestarse». El uso enfático del artículo «el participante» sugiere que se trata de un hecho concreto y determinado de la persona del autor, hecho conocido ya por sus lectores. O. Cullmann prefiere ver en ello una alusión a la aparición a Pedro de Cristo resucitado (cf. 1 Cor 15, 5). Es falsa la valoración de este pasaje como índice de que San Pedro —a quien por pseudonimia se atribuiría el escrito— era venerado ya como mártir.

Habla también el autor de Marcos como hijo espiritual suyo (5, 13). De hecho Marcos estuvo muy vinculado

a San Pedro (Hch 12, 12) y la tradición desde los PP. Apostólicos lo hace «intérprete de Pedro».

Varios matices, más sutiles e imperceptibles si se quiere, convergen para corroborar la identificación del autor con el apóstol Pedro. El clima ideológico de la Epístola sugiere que su autor ha quedado definitivamente impresionado por dos enseñanzas del Maestro, dirigidas en particular a San Pedro: La necesidad del sufrimiento (cf. Mt 16, 21-28 y par.; Lc 9, 33) y la necesidad de la vigilancia (cf. Mt 26, 40-41 y par.). Estas dos ideas afloran con insistencia en la Epístola. La meditación del misterio de la Cruz es uno de los temas más asiduos (1 Pe 1, 6-7. 11. 19; 2, 4. 7. 8. 19-25; 3, 9, 17. 18; 4, 3. 12. 16-19; 5, 1) y la recomendación de la vigilancia también parece reflejar una preocupación personal (1 Pe 5, 8; cf. 1, 13; 4, 7).

Es curioso observar cómo el autor aparece particularmente preocupado por revertir a Cristo dos propiedades que el Nuevo Testamento atribuye a San Pedro: la de roca y la de pastor. Sobre Cristo-Piedra esta Epístola (2, 4-8) construye uno de los pasajes más alambicados del Nuevo Testamento, donde se ensamblan diversos textos del Antiguo Testamento, que hablan de Yahweh o su Mesías como «roca» de Israel. Y para tratar el tema «pastoral» en la Iglesia (5, 1-4), rebusca una palabra insólita (*«archipoimén»* 5, 4: *archipastor,* mayoral, pastor supremo), con la que evidentemente subrayar la trascendencia de Cristo, Pastor supremo, directo e insustituible de la Iglesia.

Estos indicios corroboran a todas luces la tesis tradicional que hace del apóstol Pedro el autor de esta epístola.

Varias razones hacen suponer con fundamento que los vv. 5, 12-14 son la conclusión y firma, estampada por el mismo Apóstol Pedro de su puño y letra. Ante todo una razón lógica: Hasta aquí pudo haber escrito el secretario Silvano, pero en estos versículos se percibe el eco directo del responsable de la Carta. Esta apreciación viene confirmada por algunas incorrecciones gramaticales que se perciben en estos versículos.

Si estas palabras, de un griego relativamente incorrecto, pertenecen a San Pedro directamente como contraseña del Apóstol, se confirma entonces la idea de que la Epístola estuvo acabada, firmada y enviada en vida del mismo Apóstol. Se descarta así la hipótesis de que Silvano haya sido el

responsable principal de la misma, en la que recogió algunas enseñanzas de San Pedro, pero cuyo envío demoró hasta algunos años después de la muerte del Apóstol (E. G. SELWYN).

La expresión: «Os he escrito por medio de Silvano» hace suponer una importante participación de este secretario en la redacción de la Epístola. No se trata de un correo, ni siquiera de un amanuense. Sugiere una intervención más decisiva. Algunas dificultades contra la autenticidad de la Carta se esclarecen por la colaboración a fondo de Silvano. Estos serían los puntos en que Silvano dejó su impronta más marcada: 1) en la corrección de la lengua griega, que caracteriza el cuerpo de la Carta; 2) en la afinidad a la ideología de Pablo, en particular a las cartas de Rom y Ef; 3) en las afinidades con la carta de Santiago; 4) en la decisión de escribir, ya que Pedro no parece haber evangelizado a los destinatarios: 1 Pe 1, 12, y Silvano sí las había evangelizado con Pablo, cf. Hch 15, 40 ss.; y 5) en la estructuración del pensamiento.

V

LA CARTA DE SAN JUDAS Y LA SEGUNDA CARTA DE SAN PEDRO

Estas dos breves Cartas apostólicas tienen tales afinidades entre sí que bien pueden estudiarse juntas. Parece que la Carta de Judas debe fecharse con anterioridad a la Segunda Carta de San Pedro.

I. LA RELACION DE LA SEGUNDA CARTA DE SAN PEDRO CON LA DE SAN JUDAS.

a) Un ambiente común.

Para la explicación de este fenómeno literario, recogemos dos hipótesis: J. Chaine supone que este hermano de Santiago y pariente del Señor fue uno de los colaboradores de San Pedro, ya que 1 Cor 9, 5 asocia a los hermanos del Señor con los trabajos apostólicos de San Pedro. Así, el origen de ambos escritos quedaría circunscrito a un círculo petrino. Por otra parte, A. M. Dubarle relaciona íntimamente estas cuatro Cartas del Nuevo Testamento: Las dos Cartas de San Pedro, la de Judas y la Carta a los Hebreos. Según este autor, las cuatro tienen los mismos destinatarios, reflejan las mismas condiciones de persecución no organizada, pero alarmante, y acusan notables afinidades de vocabulario, que las hacen fruto de idéntico ambiente. Este autor llega a sugerir que San Judas pudo ser el autor de la Carta a los Hebreos, y que este breve escrito que conocemos con el nombre de Carta de Judas pudo ser la presentación de la Carta a los Hebreos, o un escrito exhortatorio anticipado a causa de una situación difícil (Jds 3).

b) Los justos límites de las afinidades entre las dos cartas.

Algunos partidarios de la dependencia de la Segunda Carta de San Pedro respecto de la de San Judas hacen extensiva esta dependencia a los tres capítulos de la Segunda Carta de San Pedro. Pero creemos que el problema se centra exclusivamente en el c. 2 de la Carta de San Pedro.

El verdadero problema literario queda circunscrito a 2 Pe 2, 1 - 3, 3:

Jds 4/2 Pe 2, 1-3: los falsos doctores.

Jds 6/2 Pe 2, 4: pecado de los ángeles y castigo.
Jds 7/2 Pe 2, 6: el ejemplo de Sodoma y Gomorra.
Jds 6/2 Pe 2, 9: el gran día del juicio.
Jds7. 8. 16/2 Pe 2, 10: las tendencias libertinas.
Jds 9/2 Pe 2, 11: San Miguel o los ángeles no se atrevieron a pronunciar un juicio injurioso.
Jds 10/2 Pe 2, 12 :los falsos doctores, como animales irracionales, injurian lo que ignoran.
Jds 12/2 Pe 2, 13: banquetean desvergonzadamente.
Jds 11/2 Pe 2, 15: siguen el camino de Balaam.
Jds 12. 13/2 Pe 2, 17: la común imagen de las nubes, sin agua o arrastradas por el huracán.
Jds 16/2 Pe 2, 18: hablan palabras altisonantes.
Jds 3/2 Pe 2, 21: apartarse de lo que fue transmitido.
Jds 17/2 Pe 3, 2: acordaos de las predicciones.
Jds 18/2 Pe 3, 3: sobrevendrán hombres sarcásticos que vivirán según sus propias pasiones.

c) ¿Quién depende de quién?

Las afinidades no son de una correspondencia exacta. Para explicar esta conformidad discrepante:

— Normalmente los autores conjeturan que la Segunda Carta de San Pedro ha reelaborado su fuente, es decir, la Carta de San Judas. Indicios de esta manipulación posterior sería la supresión de las referencias a los libros apócrifos que se encuentran en Jds 6. 14. 15 (libro de Henoc) y Jds 9 (Asunción de Moisés); evita también la determinación del pecado de los ángeles, que se halla en Jds 6-7; y corrige conforme a una cronología más correcta la sucesión de castigos ejemplares tomados del Antiguo Testamento, que en la Carta de Judas (4-7) aparecen por este orden: generación del Exodo, ¿ángeles?, Sodoma y Gomorra; y en la Carta de San Pedro (2, 4-8) por este otro orden: (ángeles?, generación de Noé, Sodoma y Gomorra. Todo ello indicaría, a juicio de los críticos, que el texto de la Segunda Carta de San Pedro es secundario o posterior al de la Carta de San Judas.

— Sin embargo, hay otros indicios que suponen la dependencia contraria: 1.° La Carta de San Judas parece depender de la Segunda de San Pedro, al recoger el calificativo de «mofadores» (Jds 19; 2 Pe 3, 3). En la Segunda

de Pedro el adjetivo está mejor situado, al recoger la doctrina cristiana de que se burlan (2 Pe 3, 4; cf. Is 28, 14); en la tradición evangélica (Mt 20, 19 y par.), el verbo de la misma raíz va concretado también por el objeto del escarnio. En la Carta de Judas resulta difícil entender este calificativo en relación con la corrupción de costumbres, al omitir la doctrina concreta ridiculizada. Este pasaje de la Carta de Judas se explicaría mejor presuponiendo el texto de 2 Pe, aludido y resumido con menor habilidad. 2.° La Segunda Carta de San Pedro, para fustigar a los falsos doctores cristianos, recuerda las corrientes desviacionistas del Antiguo Testamento, incluyendo a los pseudo-profetas. La Carta de San Judas no menciona expresamente estos pseudo-profetas del Antiguo Testamento y, sin embargo, los presupone de continuo en su diatriba (Jds 8). Este dato sugeriría también que resume menos hábilmente el texto de la Segunda Carta de Pedro.

Con todo, la generalidad de los autores se inclinan por la anterioridad de la Carta de San Judas.

II. LA CARTA DE SAN JUDAS ES Y LA SEGUNDA CARTA DE SAN PEDRO CONTIENE UNA DIATRIBA CONTRA LOS FALSOS DOCTORES CRISTIANOS.

a) La tónica general de las dos Cartas es diferente.

En la Carta de San Judas la preocupación por los falsos doctores es exclusiva y está formulada desde el comienzo. Sólo brevemente al principio (Jds 3) y al final (Jds 20. 25) la mirada se dirige al apacible panorama de la recta fe. Afirma reiteradamente que la fe ha sido transmitida a los creyentes de una vez para siempre (Jds 3. 5). Además, aparece obsesionado en exclusiva por la corrupción moral.

La Segunda Carta de San Pedro, en sus capítulos uno y tres, es una exposición positiva y jubilosa de las riquezas contenidas en la palabra profética. Sólo por una disgresión antitética el panorama se entenebrece en el capítulo segundo, al evocar el recuerdo de los falsos profetas de Israel,

que son tipo de los falsos maestros surgidos también en el seno de la comunidad cristiana. El diáfano pensamiento de San Pedro emerge de esta nube para retornar, en el capítulo tercero, a la luminosidad de la sana doctrina, que no puede ser ahogada ni oprimida por las inevitables desviaciones. Además, esta Carta se ocupa por igual del error moral que del error dogmático.

b) La diatriba contra los falsos maestros está calcada sobre los modelos de las diatribas del Antiguo Testamento contra los falsos profetas.

La palabra «pseudoprofetas», que no aparece en el texto hebreo (allí se designan a los falsos simplemente «profetas»), sirve de base para la construcción de una nueva palabra: «pseudomaestros» (2 Pe 2, 1; posiblemente inspirado en Is 9, 14).

El verbo «delirar» (Jds 8) es típico para designar los delirios pseudoproféticos (cf. Dt 13, 1-9; Jer 23, 25; 27, 9; 29, 8).

En la línea de los falsos profetas del Antiguo Testamento están estos falsos maestros, que «banquetean con vosotros sin vergüenza» (Jds 12; 2 Pe 2, 13; cf. Is 27, 7-8; Miq 3, 2-4), «apacentándose a sí mismos» (cf. Ez 34, 8. 10). El calificativo de «nubes sin agua» (Jds 12; 2 Pe 2, 17) parece una evocación satírica de los profetas de Baal, que, frente a Elías, pretendieron hacer caer la lluvia (1 Re 18; cf. Jer 14; Os 2, 3).

El prototipo del corrompido e interesado profeta es Balaam (2 Pe 2, 15; Jds 11), cuya censura se proyecta sobre los pseudomaestros contemporáneos del Apóstol (2 Pe 2, 13).

c) Se trata de una incipiente herejía de tipo gnóstico.

En otros escritos del Nuevo Testamento anteriores se fustigan también los errores que aquí se combaten, aunque quizás en aquéllos no con tanta alarma. Así en 1 Cor 6, 12-20 el libertinaje moral, y en Flp 3, 18-19 la glotonería opuesta a la cruz de Cristo.

En la Carta de San Judas se alude al mal uso de la

libertad cristiana, calificada como gracia (Jds 4; cf. 1 Cor 7, 22; liberación del pecado, Rom 6, 17-22, y de la Ley, Gál 4, 7); pero transformada en libertinaje. Es éste un tema que preocupó a los predicadores de la libertad que se tiene adquirida en Cristo: Gál 5, 13; 1 Pe 2, 16). La somera descripción de este libertinaje viene hecha en los versículos 10. 16. 18. 19. Esta dimensión libertina se dio en el gnosticismo del siglo II, pero parece que fue secuela de todas las desviaciones de la recta doctrina. Ya la misma Carta a los Gálatas parece fustigar una tendencia semejante (5, 13 - 6, 10); en concreto en Gál 5, 13. 19-21 el Apóstol Pablo se encargó de combatir los vicios carnales de los Gálatas, junto a los errores doctrinales que combate en el resto de la Carta. No se trata, por tanto, en el caso de la Carta de San Judas, de algo exclusivamente característico de las desviaciones gnósticas del siglo II, sino de algo de que también queda constancia en anteriores escritos del Nuevo Testamento. Quizás en este escrito más acentuados.

En la Segunda Carta de San Pedro el posible gnosticismo incipiente parece más perfilado con contornos dogmáticos: Desestiman el Antiguo Testamento (1, 20-21), cuyo sentido vician al igual que el de la carta de Pablo (3, 16) .Rechazan al Dios-Creador del Antiguo Testamento (2, 1-10); sostienen falsas doctrinas sobre los ángeles (2, 10-11). Escarnecen la doctrina de la Parusía (1, 16; 3, 3-4) y se permiten una gran libertad de costumbres (2, 1 ss.; 2, 9 ss.; 2, 13-19). Pero algunos escritos canónicos anteriores, como la Carta a los Colosenses, acusan la presencia de algunos de estos errores, como, por ejemplo, el relativo a los ángeles.

Se trata, pues, en estas Cartas de dos testimonios de la vigilancia de los primeros responsables de la fe ante las incipientes desviaciones doctrinales y morales, sin que pueda decirse que son la propiamente dicha herejía gnóstica del siglo II.

III. LA CARTA DE SAN JUDAS.

a) El autor.

Un dato de la Carta lo identifica como «hermano de Santiago» (v. 1), es decir, hermano del autor de la Carta

de Santiago, jefe de la Iglesia de Jerusalén. Y, por tanto, uno del grupo de los «hermanos del Señor» (cf. Mc 6, 3; Mt 13, 55). Sobre el puesto eclesial de San Judas, autor de esta Carta, vale la misma problemática brevemente expuesta al tratar del autor de la Carta de Santiago. Es decir, no parece que fuera tampoco uno de los Doce, porque alegaría un título eclesial más relevante que el de mero «hermano de Santiago».

Entre los Doce, además de Judas Iscariote, el traidor, hubo otro con el nombre de Judas, San Judas Tadeo. Este aparece unas veces designado simplemente como Tadeo (Mt 10, 3; Mc 3, 18); pero San Lucas lo designa dos veces «Judas de Santiago» (Lc 6, 16; Hch 1, 13), ¿hijo o hermano de Santiago? Si la expresión «Judas de Santiago» significara: «Judas, hermano de Santiago», tendríamos la identificación de este miembro del grupo de los Doce con el autor de esta Carta. Así opinan algunos. Precisamente en San Lucas hay dos indicios que disuaden esta identificación: 1.° *En la misma lista de los Doce hay otro personaje* que se designa con una expresión análoga: «Santiago de Alfeo», es decir, Santiago hijo de Alfeo (Lc 6, 15); por tanto, también «Judas de Santiago» debe entenderse como «hijo de Santiago»; se designan precisamente con el complemento paterno aquellos apóstoles cuyo nombre aparece repetido en la lista: los Santiago y los Judas. 2.° También San Lucas parece distinguir (Hch 1, 14) entre el grupo de los Doce, que siguieron al Señor desde el principio, y el grupo de los «hermanos del Señor», que le fueron hostiles en un principio (Mc 3, 31-36; Mt 12, 46-50; Jn 7, 5).

El autor de la Carta parece uno de los hermanos del Señor (cf. 1 Cor 9, 5) y hermano también de Santiago. Es decir, hermano carnal de Santiago y pariente del Señor.

b) Se citan en la Carta de Judas dos apócrifos.

Una alusión, la del versículo 9, no es comprobable. Según Orígenes y Clemente de Alejandría, aludiría aquí la Carta de Judas al apócrifo *La asunción de Moisés;* este libro se ha conservado sólo fragmentariamente y en los pasajes conservados no aparece el que presupone la Carta de Ju-

das. Se habla de una disputa entre el arcángel San Miguel y el Diablo a propósito del cuerpo de Moisés, del que quizás el Diablo hubiera querido aprovecharse para desorientar en la idolatría al pueblo. Se trata de una amplificación del relato de Dt 34, 6, en que se atribuye a Dios el enterramiento de Moisés; y se constata que nadie hasta hoy ha conocido su tumba. El autor de la Carta de Judas cita este pasaje únicamente como modelo de moderación, pues San Miguel contra el mismo Diablo no pronunció palabras injuriosas, sino que se limitó a decir: «Que el Señor te confunda» (cf. Zac 3, 2).

Hay otras dos alusiones a un libro apócrifo, *El libro de Henoc,* en esta Carta de Judas:

La primera en el versículo 6, que habla del pecado de los ángeles, y cita unas palabras del dicho apócrifo (21, 2 ss.): «Están aprisionados esperando el juicio del gran día» (cf. 1 Pe 3, 19 ss.). El pasaje de la Carta de San Judas tiene conexiones literarias con varios pasajes del libro de Henoc: 10, 4. 12; 12, 4; 15, 3; 22, 11. ¿Quiénes son estos ángeles? Como aparecen mencionados tras una alusión a la liberación de Egipto (Jds 5), pueden verse en ellos designados aquellos mensajeros enviados por Moisés para explorar la tierra de Canaán, escogidos entre las doce tribus (Núm 13, 3), que a su vuelta proovcaron la infidelidad de la asamblea entera (Núm 14, 11) y abandonaron la propia morada que Dios les destinaba (cf. Ex 15, 17). Por otra parte, esta alusión del versículo 6 parece referirse a la tradición sobre la caída de los seres angélicos, por su afinidad con el libro de Henoc que se ocupa de ella. Y quizás, mejor, deban superponerse ambas evocaciones: Fusiona dos acontecimientos distintos, con el fin de sugerir que cada falta particular sigue y reproduce una falta anterior. La apostasía, que amenaza a la comunidad cristiana, está prefigurada por la incredulidad de que se hizo culpable el pueblo de Israel; y la caída de los hombres es la réplica de una caída en el mundo angélico. Tal es la dimensión cósmica del pecado en la creación. Este pasaje estaría en la línea de aquellos pasajes del Antiguo Testamento en que un autor bíblico se inspira en tradiciones sobre un pecado lejano para hacer ver la gravedad de un pecado humano más próximo, y parecen confundir en una misma expresión el

pecado prototípico y su réplica; tales son, por ejemplo, Is 14, 12-14; Ez 28, 12-19; Sal 82.

La segunda alusión al libro de Henoc (Jds 14-16/Hen 1, 9; 5, 4. 14-15) describe con las palabras del apócrifo lo que es un tema frecuente de los profetas, el juicio escatológico. La dificultad aquí está en que parece decir que el autor del libro *profetizó;* expresión a la que se agarraba Tertuliano para defender la autenticidad del apócrifo. Sin duda para corregir esta impresión y referirse más que al libro apócrifo al personaje bíblico Henoc, que se elogia como grato a Dios (Gén 5, 21-24), es por lo que el autor de la Segunda de San Pedro continúa la serie de profetas antidiluvianos: Henoc fue «el séptimo desde Adán que profetizó» (Jds 14) y Noé fue «el octavo pregonero de la justicia» (2 Pe 2, 5). Para obtener esta numeración no es necesario eliminar de la serie de predicadores o profetas antidiluvianos a Adán y a Set; ni tampoco empobrecer la designación de Noé como «el octavo», diciendo que es el octavo porque se salvó con otros siete. La 2 Pe salta evidentemente a Matusalén y Lámek (Gén 5, 25-31), para ensamblar con Henoc, «el séptimo»; probablemente porque en la época de Matusalén y Lámek se oscureció la luz de la profecía y se desbordó la corrupción que motivó el diluvio. Si la santidad de Henoc está en relación con su corta vida (Gén 5, 21-24; cf. Sab 4, 13-14), quizás la longevidad de Matusalén tipifica la paciente espera de Dios antes de enviar el diluvio (cf. 2 Pe 3, 5-10). De todas formas, también Eclo 44, 16-19 yuxtapone sin interrupción a Henoc y a Noé, omitiendo los dos eslabones intermedios; y en el contexto (v. 10) sugiere que los anteriores a Henoc fueron varones piadosos. En esta línea de reflexión teológico-histórica se moverían conjuntamente Pedro y Judas, autores de estas dos designaciones consecutivas. De aquí que la frase de Judas debe entenderse así: Henoc es el séptimo que profetizó desde Adán; refiriéndose al personaje bíblico, no al libro apócrifo. Como en la Segunda de Pedro se llama a Noé el octavo pregonero de la justicia y no se cita ninguna frase suya. Tanto Henoc como Noé, como todos los creyentes, con estas o semejantes palabras profesaron su fe en Dios remunerador, que juzga a cada uno según sus obras. No hay inconveniente en expresar esta fe con las palabras de un apócrifo, si son rectas.

IV. LA SEGUNDA CARTA DE SAN PEDRO.

a) La comparación en el vocabulario y el estilo con la Primera.

En las versiones es un argumento difícil de precisar; su posible fuerza reside en la consulta del original griego. Como índice, se puede recoger la observación de J. B. Mayor: Las dos Cartas coinciden en 100 palabras y se diferencian en 599. Ambas epístolas utilizan términos distintos para expresar ideas análogas.

Para indicar la presencia del autor en los acontecimientos salvíficos de la vida del Salvador se utilizan términos distintos. En 2 Pe 1, 16 para presentarse como testigo de la Transfiguración se utiliza el término «epoptes», mientras que en 1 Pe 5, 1, para aprobar idéntica cualidad respecto a la Pasión, se utiliza el término clásico: «martys».

Muy interesante es que en 1 Pe las venidas de Cristo se designan con el término «apocalipsis» (revelación): en 1, 13 la venida histórica, porque el participio está en presente: «Poned toda vuestra esperanza en la gracia que se os *está procurando* mediante la revelación de Jesucristo»; mientras que en 1, 7 y 4, 13 se alude a la venida escatológica. Estas mismas realidades se designan en la 2 Pe como «parusía»: en 1, 16 la venida ya realizada del Señor, y en 3, 4. 12 la venida que esperamos.

Igualmente sorprende la diversa perspectiva tipológica con que se enfoca un mismo acontecimiento: Noé y el diluvio. En 1 Pe 3, 20-21 es tipo del bautismo. En 2 Pe 2, 5 y 3, 5-7 es tipo de una nueva destrucción del mundo y garantía del nacimiento de cielos nuevos y tierra nueva.

Estas diferencias pudieran multiplicarse.

No obstante, sin cerrarnos a la fuerza de este argumento, debemos prestar atención a las razones que debilitan la opinión de quienes atribuyen este escrito a un autor distinto del de la Primera Carta de San Pedro. Ya los antiguos percibieron la diferencia e intentaron explicarla por el hecho de que San Pedro utilizara secretarios distintos en la redacción de cada una de sus Cartas.

De hecho, son más abundantes y sorprendentes las coincidencias entre las dos Cartas, que resultan inexplicables admitiendo la diversidad de autor.

Los saludos iniciales son idénticos (1 Pe 1, 2/2 Pe 1, 1). El tema de la escritura profética, cuya autoridad en último análisis se remonta al Espíritu Santo («qui locutus est per prophetas»), es tema que aparece en ambas epístolas con tal claridad que supera a toda otra formulación bíblica (1 Pe 3, 22/2 Pe 1, 19-21). Es asimismo curioso constatar la coincidencia de las dos Cartas al tratar el tema paulino de la libertad, previniendo contra una interpretación laxista de la misma (1 Pe 2, 16/2 Pe 2, 18-19). Ambos escritos coinciden en enumerar la triple base de su argumentación: Profetas del Antiguo Testamento, Jesucristo y los apóstoles (1 Pe 1, 10-12; 2 Pe 3, 1-2). Coinciden también en el tono impersonal con que hablan de los «apóstoles» que evangelizaron a los destinatarios, como si el autor no se contara entre los misioneros de aquellas regiones (1 Pe 1, 12; 2 Pe 3, 2); a base de estos pasajes puede deducirse que, en la primitiva Iglesia, se conservaba la conciencia de que San Pedro no evangelizó las iglesias de Asia Menor.

La crítica interna, pues, descubre, en medio de una notable disparidad, suficientes y notables coincidencias, suficientes para corroborar la antigua tradición de la Iglesia, que atribuye estas dos Cartas a un mismo autor, el Apóstol Pedro.

b) La doctrina cristológica y escatológica comparada de ambas Cartas.

Con respecto al problema cristológico, se afirma globalmente que la Segunda de San Pedro tiene menor profundidad teológica que la Primera: Cristo es principalmente objeto de conocimiento (2 Pe 1, 2), mientras que en la Primera es ejemplo para los cristianos, cuya vida espiritual debe girar en torno a Cristo. En la Segunda, la mención de Cristo es menos frecuente (1, 1. 2. 8. 11. 14; 2, 1. 10; 3, 4. 10. 14. 15. 18); mientras que en la Primera vibra un tono más emocionado en las frecuentes evocaciones de Cristo: 1 Pe 1, 2. 3. 7. 8. 11. 13. 19. 20. 21; 2, 3-8. 13. 21-25; 3, 15-16. 18-22; 4, 1. 5. 11. 13-14; 5, 1. 4. 10. 14.

El ángulo peculiar de la Segunda Carta de San Pedro es la preocupación común al ocaso de todos los apóstoles: Salvaguardar el depósito de la recta doctrina. No es, pues,

de extrañar el ángulo prevalentemente dogmático de la cristología de la Segunda Carta de San Pedro.

La escatología, por otra parte, es un tema primordial de la Segunda Carta de San Pedro. Para el tiempo en que se escribió esta Carta, el problema del retraso de la parusia estaba ya definitivamente planteado y resuelto. Aunque este retraso no constituyó para Juan o Pablo, los Sinópticos o el Apocalipsis un problema sin salida. Todos expresan la esperanza, el deseo, la espera y la súplica. Pero sus exhortaciones insisten, sobre todo, en la vigilancia. Ellos sabían que hay que esperar en la paciencia perseverante. No se les ve desistir. En ellos, la Iglesia no aparece escandalizada por el retraso, sino que abriga viva la esperanza escatológica. El retraso de la parusia es periférico a la propiamente dicha esperanza escatológica. «El fin tarda en venir más de lo que los profetas imaginaron» *(Pesher de Habacuc)*. Parece exagerado decir que en la Primera Carta de San Pedro no existe la menor preocupación por el retraso de la Parusía: 1.° Porque esto, más que un índice de antigüedad, pudiera considerarse como un índice de posterioridad. 2.° Porque, de hecho, la condición de desterrados, en que tanto insiste la Primera Carta de San Pedro, es ya un problema escatológico de actitud ante la parusía. Parece que la Segunda de Pedro (3, 8-9) intenta explicar algunas expresiones de la Primera (1, 6; 4, 7; 5, 10): «un poco», «el fin de todo está cercano»; delante del Señor un solo día es como mil años, y mil años, como un solo día; no retrasa el Señor la promesa, es que aguarda.

c) CONCLUSIÓN.

Ningún argumento parece definitivo contra la autenticidad petrina de esta Carta. Su autor se presenta como el apóstol Pedro (1, 1), testigo de la gloria de Jesús en la transfiguración y en la resurrección (1, 16-18), y consciente de la proximidad de su fin (1, 14), conforme a un anuncio del propio Señor (cf. Jn 21, 18-19). Es también autor de una Carta anterior (3, 1), sin duda la Primera Carta de San Pedro.

TIONARIO

onder a cinco de las diez preguntas siguientes:

'ué impresión personal deduce usted acerca de la actividad doctrinal la primitiva Iglesia, después de haber leído la introducción y estas ʳtas?

condición de Jesús como Hijo de Dios en la Carta a los Hebreos.

uáles son los dos temas esenciales sobre que gravita toda la Carta a los breos?

a Carta a los Hebreos reduce al sacerdocio de Cristo su condición de 'o del Hombre? ¿Cuáles son los versículos claves de esta su primera umentación?

a Carta a los Hebreos ve cumplidas y superadas en Cristo las profecías ᵓ anunciaba al Siervo de Yahweh, como un nuevo Moisés? ¿Cuáles ' los versículos claves de esta argumentación?

ᵓ puede llamar a Jesús Siervo de Dios?

ús cumple y supera las esperanzas puestas en el sacerdocio antiguo.

moral social en la Carta de Santiago.

; temas sobre que gravita la Primera Carta de San Pedro.

; errores que amenazaron a la fe ya en los tiempos apostólicos, a la de la Carta de San Judas y la Segunda Carta de San Pedro.

RIO

ʳrollar uno de los cuatro temas siguientes:

s es el Mesías supranacional y religioso.

ılto de la Iglesia es a la vez terreno y celestial.

nción de los enfermos en la Carta de Santiago (5, 14-15).

ıcerdocio de los cristianos en la Primera Carta de San Pedro (2, 4-10).

\: Los dos últimos temas no están desarrollados en esta presentación. etenda desarrollarlos deberá consultar la bibliografía indicada al prin- tros libros.